

АКАДЕМИЯ НАУК ТУРКМЕНСКОЙ ССР

МАХАБХАРАТА

VII ЧАСТЬ 2

КНИГА О БХИШМЕ

(отдел «Бхагавадгита», кн. VI, гл. 13—24)

КНИГА О ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ

(кн. XVI)

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ

ПЕРЕВОД С САНСКРИТА,
ПОСЛЕСЛОВИЕ, ПРИМЕЧАНИЯ,
ТОЛКОВЫЙ СЛОВАРЬ
АКАДЕМИКА АН ТССР *Б. Л. СМЕРНОВА*



АШХАБАД. ЫЛЫМ. 1981

83.35
М 36

Художественное оформление
по древнеиндийским памятникам
Ю. М. Волобуева

Махабхарата. (Философские тексты). Изд. 2-е.—А.: Ылым, 1981. 292 с; 27 ил.; 215 см. — ИСБН.
М 36 Вып. VII, часть 2 («Книга о Бхишме», отдел «Бхагавад-гита», кн. VI, гл. 13—24; «Книга о побоище палицами», кн. XVI).

3 р. 25 к. 30 000 экз.

Настоящее издание включает ранее опубликованный VII выпуск переводов древнеиндийского эпоса «Махабхарата». Особый интерес у читателя вызовет раздел «Санкхья и Йога» из XVI книги, где с точки зрения нейровегеталогии оценивается система йогической гимнастики. Даны иллюстрации асан с подробным описанием методики их выполнения.

83.35

М $\frac{10501-036}{М 561 (30-81)}$ 60—81 4603020000

Вып. VII © Издательство «Туркменистан», 1963 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

«Махабхарата» — грандиозный эпос Древней Индии, сложившийся около 2500 лет тому назад. Фабула его — трагическая борьба двух родственных царских династий Пандавов и Кауравов в царстве Гастинапур. На этой сюжетной основе нанизано огромное количество самостоятельных текстов, содержащих богатейшие сведения о философии, религии, экономике, общественно-политическом строе, военном деле и других сторонах жизни Древней Индии. Многие тексты «Махабхараты» обладают высокими художественными достоинствами и относятся к лучшим эпическим произведениям человечества.

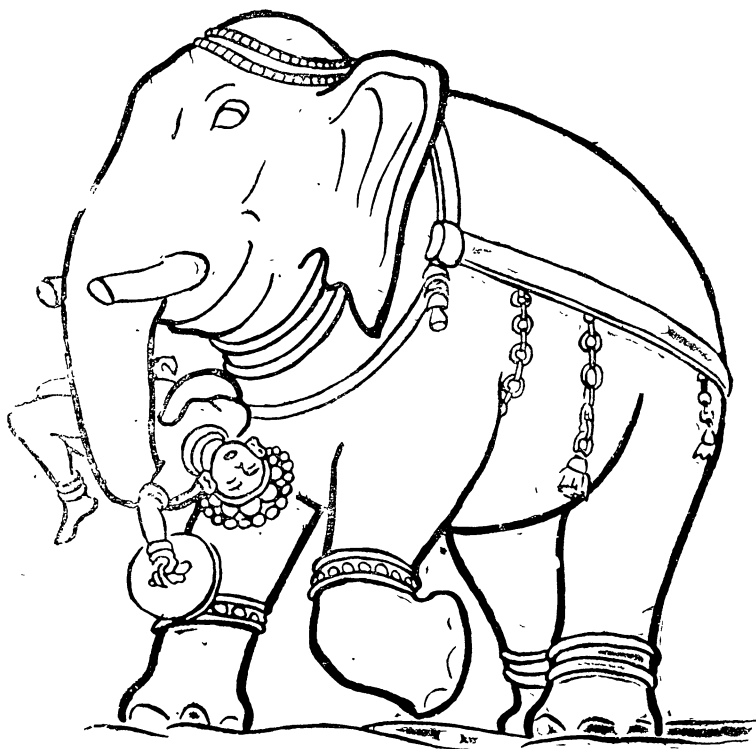
В настоящее издание вошел VII выпуск переводов древнеиндийского эпоса «Махабхарата», выполненных академиком АН ТССР Борисом Леонидовичем Смирновым. Особое внимание читателей привлечет раздел «Санкхья и Йога» из XVI книги, где Б. Л. Смирнов с точки зрения нейровегеталогии оценивает систему йогической гимнастики, вызывающую сейчас повышенный интерес. Даны иллюстрации асан с подробным описанием методики их выполнения.

С переводами «Махабхараты» читатель получит всё или почти всё богатство философских и этических текстов, дающих возможность узнать, что занимало умы выдающихся людей великого индийского народа, как 2500 лет тому назад разрешал он «извечные вопросы», тревожащие человечество с тех пор, как оно вступило в «исторический цикл своего существования». Эпос проникнут духом гуманизма, стремлением к Правде, высокой нравственности, к конечному Освобождению.

В настоящее время, когда интерес к Индии у нас и за рубежом достиг очень высокого уровня, возникает потребность в литературно-художественной передаче ценнейших индийских памятников. В связи с этим данное издание имеет большое художественное и общественно-политическое значение. Оно приобщает читателя к удивительному литературному наследию Индии, вводит в мир культурных сокровищ этой страны, издревле пользующейся славой «Страны чудес».

КНИГА О БХИШМЕ

(кн. VI, Гл. 13—24)





ГЛАВА XIII

Вайшампаяна сказал:

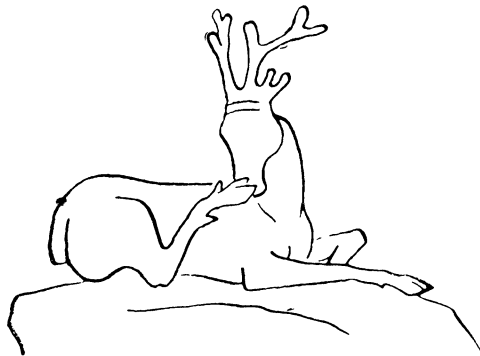
1. Тогда воочию созерцающий все прошлое, настоящее
и грядущее, о Бхарата,
Премудрый сын Гавалганы, обуянный горем, вышел из битвы
2. И, внезапно явясь Дхритараштре, погруженному в думы,
Ему сообщил, что повержен* прадед Бхаратов; Бхишма.

Санджая сказал:

3. Я — Санджая*, о махараджа! Поклонение тебе, тур-Бхарата!
Убит сын Шантану, Бхишма, прадед Бхаратов!
4. Глава всех витязей, всех лучников, владыка,
Ныне на ложе из стрел взойдя, там лежит прадед Кауравов*!
5. Твой сын строил свою игру в кости, полагаясь на его
могучую защиту,
Но вот лежит Бхишма, Шикхандином поверженный
в битве*, о раджа,
6. Тот, что всех князей земных, сошедшихся на великую битву,
Под городом Каши победил один на колеснице, тот
великоколесничий,
7. Который Раму, сына Джамадагни, не изнурясь, одолел в поединке,
Убить его Джамадагни не смог, а Шикхандин убил его ныне!

8. Удалью он Махендре подобен, стойкостью — Химавату,
Как Океан, он глубинно спокоен, подобно державной
Земле — вынослив;
9. У (него), необорного, стрелы — что зубы, лук — что
пасть, меч — языку (подобен).
И (этот) лев-человек, твой отец, ныне убит панчалийцем!
10. Огромное войско Пандавов, завидев его, возвышавшегося
над полем брани,
Затрепетало в страхе, как стадо коров, завидев льва, (трепещет).
11. Тот богатырей губитель охранял твое войско (целых) десять суток*,
И, завершив это крайне трудное дело, закатился, как Солнце.
12. Тот, кто тысячами стрелы сыпал, (проливал) их дождем,
подобно Шакре,
Кто воинов за десять дней битвы убивал по десять тысяч*
сжедневно,
13. Увы, тот как сломанное дерево лежит, поверженный на землю;
Бхарата.
- По вине твоих плохих советов, раджа; а сам он — не заслужил
такого!

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В «КНИГЕ О БХИШМЕ»,
В «КНИГЕ БХАГАВАДГИТЫ»
ГЛАСИТ ТРИНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ
ВОЗВЕЩЕНИЕ О СМЕРТИ БХИШМЫ





ГЛАВА XIV

Дхритараштра сказал:

1. Как Шикхандин убил тура Кауравов Бхишму?
Как мой отец, благой, подобный Васаве, упал с колесницы?
2. Поведай мне, Санджая, как мои воины* лишились Бхишмы,
Могуществом равного богам, блюдущего ради отца обет
брахмачарья*?
3. Когда был повержен могучий, многопознавший, великий лучник*,
Великодушный тигр-человек, с сердцами наших* (витязей),
что случилось?
4. Когда ты мне сообщил, что непоколебимый муж, тур Кауравов,
Тур-человек убит, предельное горе пронзило мне сердце.
5. Кто был впереди, кто был с тылу, когда он начал наступленье.
Кто с боков находился, кто его окружал, Санджая?
6. Тигра (богатыря), чудесного колесничего какие витязи
сопровождали?
Кто следовал за ним, когда в ряды противника он врезался
(глубоко)?
7. Он, разгоняющий их, подобно солнцу, разгоняющему тьму,
губитель недругов из вражеского войска,
Тысячелучистый, необорный, наводящий страх на вражеские рати,
8. Он в битве с сынами Панду совершил трудновыполнимый подвиг:
Полностью устранил того пожирателя ратей*!

- [illegible]

22. Как в единоборстве убит тот Бхишма, происходящий
из племени махаратхов?
Санджая, поведай всё об этом муже, иначе — нет мне покоя.
23. Кто из моих великих лучников (его), навечно
(прославленного) не покинул?
По велению Дурьйодханы, какие богатыри окружали его,
Санджая?
24. Как все Пандавы во главе с Шикхандином приблизились
к Бхишме?
Ведь не все же Кауравы покинули вечного (витязя), Санджая*?!
25. Иль сердце моё (в конец) очерствело, твердым камнем стало,
Что, внимая о гибели человека-тигра, Бхишмы, оно не
разорвалось?
26. Неизмеримы в нём правда, жизненная сила, житейская мудрость;
Неодолим тот тур-Бхарата, как же случилось, что убит
он в сраженьи*?
27. Звук тугой тетивы его лука — что дробь града* грохочущей тучи,
Могучий рокот тетивы его лука — огромной,
надвигающейся тучи громыханье.
28. Он осыпал (градом стрел) сынов Кунти, панчалийцев,
сринджайцев,
Убивая вражеских витязей на колесницах, как обладатель
ваджры—данавов,
29. Необорный, подобно губителю Баны*. То был океан стрел
и разного оружия,
Без (единого) островка, непереплываемый, (покрытый)
могучей, подвижной зыбью:
30. Палицы, мечи — (его) чудища, буланные (кони), слоны —
водовороты,
Пехотинцы — косяки рыб, (звуки) раковин и барабанов
— отклики (рёва морского).
31. Тот стремительный губитель вражеских витязей поглощает разом
Много коней, слонов, колесниц, пехотинцев*;
32. (Их) испепеляет пылом (своего) гнева врагов мучитель,
Волнуясь, как водных чудищ обитель, он витязей валит валами*.
33. Когда губитель врагов Бхишма в бою вершил своё дело, Санджая,
На благо Дурьйодхане, кто впереди него находился?

34. Кто защищал правое колесо безмерновеликолепного Бхишмы?
Кто, твёрдый в обетах, отражал вражеских богатырей с тылу?
35. Кто из передового отряда, охранявшего Бхишму,
в (непосредственной) близости отражал (удары)?
Кто (непосредственно) с тылу охранял колёса
(колесницы) богатыря, сражавшегося с богатырями?
36. Кто находился слева, когда тот поражал сринджайцев, Санджая?
Кто прикрывал труднооборного в передовом отряде войска?
37. Кто с боков его прикрывал, шествуя* скорбной дорогой?
В бою кто из вражеских богатырей сражался с ним, Санджая?
38. Как витязи его защищали, как руководил он ими?
Почему не одержали они быстрой победы над войском
Пандавов, хоть и труднооборным?
39. Почему (подобного) всех миров владыке, всех существ владыке—
Парамештхину смогли хотя бы коснуться те Пандавы, Санджая?
40. О том, под чьим кровом, как будто в твердыне*,
сражались с врагами Кауравы,
О Бхишме, человеке-тигре, ты говоришь, что убит он, Санджая?
41. В отваге того могучего* сын мой искал защиты
Потому и с Пандавами не считался, а (ты возвещаешь),
что убит он вратами?
42. (Ведь) некогда у него, опьяненного битвой, искали помощи
премудрые (боги),
Когда с данавами они сражались! О мой отец благообетный!
43. Когда тот великий богатырь родился, Шантану,
прославленный в мире,
(Получив) великолепного сына, покинул скорбь, печаль
и тревогу.
44. О прославленном знатоке Высшего Пути, о (строгом)
блюстителе своей дхармы, чистом,
Об истинном знатоке Вед, а также их разделов,
как можешь ты возвещать мне, что его убили?
45. (Убит) искушенный знаток разнообразного оружия,
умиротворённый, самообузданный, мудрый?
Услыхав, что убит сын Шантану, я полагаю, что убита
наша последняя сила!

46. Так мысля: правду превозмогла кривда, ныне она одолела,
Раз всё ещё царства желают Пандавы, даже убив
досточтимого гуру!
47. Некогда Рама, сын Джамадагни, владеющий великим
оружием, необорный,
Из-за Амбы* затеяв битву, был побеждён Бхишмой
в единоборстве.
48. О вершине всех лучников, о том, кто всеми делами
уподобился Индре,
О гибели Бхишмы ты мне возвещаешь, что может быть
безотрадней?
49. Его погубить не смог даже тот, кто кшатриев губил полками,
Тот витязь, сын Джамадагни, вражеских богатырей убийца!
50. Не был убит (тогда) многомудрый, ныне — Шикхандином
повержен.
Ужель тот богатырь великий из рода Бхригу,
пьянеющий в битве,
51. Великолепием, мужеством, силой превзойден
Шикхандином, родным сыном Друпасы,
Тем, который знатока всякого оружия, богатыря,
прославленного в битве,
52. Лучшего знатока оружия убил, мужественного тура-Бхарату!
Какие богатыри сопровождали того губителя врагов в его
бранной встрече?
53. Расскажи мне, как происходило сражение Бхишмы и Пандавов?
После его смерти овдовело войско моего сына, Санджая;
54. Точно стадо коров без пастуха мечется моё войско.
После гибели в великой битве того, кто мужеством
превосходил всех на свете,
55. Кто Запредельному был предан, что тогда случилось
с вашими сердцами*?
А теперь как оправдать нашу жизнь, Санджая,
56. Раз мы допустили гибель богатыря, отца, величайшего
праведника в мире?!
Как смотрит ждущий переправы на корабль, тонущий
в водной пучине,

69. Как моего отца, Бхишму, враги убили, (поведай), Санджая!
Что говорили Дурьйодхана, Карна, также Шакуни, сын
Субалы,
70. И (тот) игрок* Духшасана, когда сражён был Бхишма?
На ристалище, устланном телами витязей, коней и хоботоруких,
71. (Усеянном) копьями, стрелами, огромными мечами, дротиками,
ножами, устрашающими топорами,
В превратностях сражения (из тех) неразумных, беспечных,
72. В пылу игры за жизнь кто выиграл, а кто проиграл,
из тех людей-туров?
Кто там победил, а кто, кроме, названного*, потерпел
поражение?
73. О других, помимо Бхишмы, сына Шантану, о них
расскажи мне, Санджая!
Ибо нет мне покоя с тех пор, как я услышал, что убит
благообетный,
74. Отец, устрашающий делами Бхишма, краса сражений!
Моё сердце боль пронзила, она возрастает при мысли,
что (мой) сыновья погибнут,
75. Топлёным жиром* ты кормишь моё жгучее пламя, Санджая!
Ох, верно и скорбят мои сыночки, увидев поражение Бхишмы,
76. Прославленного во всех мирах, возложившего (на себя)
великую тяжесть (обетов)*!
Наслушаюсь я о всяческих бедах, что Дурьйодхана содеял!
77. Итак, рассказывай всё, Санджая, что там происходило
И происходит в битве, затеянной тем художником!
78. Как он командует боем — хорошо или плохо, сообщи мне,
Санджая,
И что успел сделать стремившийся к победе Бхишма?
79. Расскажи последовательно, полностью и подробно,
Как протекает битва ратей Кауравов и Пандавов,
80. Как и в какое время там всё происходило.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В «КНИГЕ О БХИШМЕ»,
В «КНИГЕ БХАГАВАДГИТЫ»

ГЛАСИТ ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ВОПРОШАНИЕ ДХРИТАРАШТРЫ



ГЛАВА XV

Санджая сказал:

1. О махараджа, ты вопрошаешь меня, как тебе подобает,
Но благоволити не возлагать (на одного) Дурьйодхану
всю тяжесть проступка!
2. За свои неблагие дела надлежит человеку испытать неблагое,
Но, получая заслуженное, обвинять за него других не должно.
3. Кто только и делает порицаемое всеми людьми, махараджа,
Тот заслуживает казни, ибо совершает то, что порицают все люди.
4. Оскорблённые, но неспособные на обман Пандавы,
Считаясь с тобой, долго (со своими) советниками в лесу терпели*.
5. О конях, слонах, о безмерно великолепных раджах,
Воочию виденных мной и воспринятых* силой йог,
6. Об этом слушай, земли защитник, и не предавай сердце* скорби!
О владыка мужей, разве всё это не предустановлено было
издревле?!
7. Совершаю поклоненье твоему отцу, премудрому сыну
Парашары,
По чьей милости я получил это превосходное, дивное знание:
8. Ясновиденье, превосходящее (обычные) чувства зренья и
слышанья издалёка, раджа!
Распознавание прошлого, грядущего и чужих мыслей,

9. Распознавание происхождения необычайных (людей)*,
прекрасную способность ходить в поднебесье
И неранимость оружием в битве — вот дары того махатмы.
10. Услышь от меня подробную, наглядную повесть
Об изумительной, потрясающей битве, между Кауравами
возникшей.
11. Когда были готовы все рати, согласно правилам
построены для битвы,
О махараджа, тогда Дурьйодхана Духшасане молвил:
12. «Духшасана, спешно пошли колесницы охранять Бхишму!
Торопись ввести все наши рати в сражение».
13. Вот, (наконец), я добился того, что обдумывал многие годы:
(Бранной) встречи ратей Пандавов и Кауравов!
14. Думаю, что (теперь) нет более важного дела, чем защита
Бхишмы в сражение,
Под нашим прикрытием он перебьёт сынов Притхи,
сوماков и сринджайцев».
15. Но сказал (тот) духовно чистый: «Шикхандина я убивать не стану.
Слышать, он женщиной был сначала (а потом превращён
был в мужчину), поэтому не стану с ним сражаться!»
16. От него-то и следует особенно охранять Бхишму; я так мыслю:
Пусть все мои люди стараются убить Шикхандина,
оставаясь каждый (на своём месте).
17. Итак, пусть подступы к прадеду с востока, запада, севера и юга —
Отовсюду (тщательно) охраняют (воины), искушённые в битве;
18. Ведь и волк может убить могучего льва, оставшегося
без охраны.
Да не погубит нашего льва Шикхандин-собака*!
19. Правое колесо (колесницы) Пхальгуны охраняет
Юдхаманью, левое — Уттамоджас:
Этими двумя защищённый Пхальгуна Шикхандина
(защищает).
20. Бхишма отклонит единоборство (с ним), охраняемый
сыном Притхи.
Сделай же так, Духшасана, чтобы (Шикхандин) не убил
сына Ганги.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В «КНИГЕ О БХИШМЕ»,
В «КНИГЕ БХАГАВАДГИТЫ»
ГЛАСИТ ПЯТНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУМАЯ
БЕСЕДА ДУРЬЙОДХАНЫ И ДУХШАСАНЫ



ГЛАВА XVI

1. И вот по миновании ночи великий шум раздался,
Кричали (князя), земли охранители: «Стройся, стройся!»
2. Львиным рыком звучали раковины, барабаны, Бхарата,
Ржали кони, колёса колесниц громыхали,
3. Трубили слоны, воины зычно перекликались,
Щёлкали бичи, раздавались вопли — всё было (насыщено) гулом.
4. С восходом солнца, заканчивая все приготовления, подымались
Оба великих стана; войск Кауравов и Пандавов,
5. Твоих сынов и сынов Панду разнообразное оружие—
мечи, кольчуги—
Было трудновыносимым для взора. Индра (среди) раджей!
6. С рассветом обе рати стали хорошо различимы, Бхарата;
Твои и вражеские полки (отлично) вооружены, огромны.
7. Хорошо стало видно хоботоруких и сплошь украшенные
колесницы,
Блистающие золотом (на солнце), подобно сполохам* в тучах.
8. Скопления военных колесниц казались городами;
Как полная луна, отец твой сам сиял великой (славой)!
9. Воины, вооруженные луками, палицами, копьями, мечами,
Ножами, по своим местам в обеих ратях стояли:

10. Водители слонов и колесниц, тенётчики*, всадники, пехотинцы
Расположились, владыка земли, сотнями и сотнями тысяч.
11. Многообразные воздетые сияющие стяги
Тысячами виднелись в нашей и во вражеской рати,
12. Золотые, украшенные самоцветами, пламенем полыхали,
(Возле) тысяч водителей слонов* сверкали, лучились.
13. Те стяги были столь же прекрасны, как (стяги) кремля
Махендры*;
Витязи в кольчугах на них нетерпеливо взирали, (ожида
знака) к битве.
14. Воздев разнообразное оружие, ремнем* защитив
(от тетивы) пальцы
(Подвязав) колчаны, волоокие властелины народов
во главе полков находились:
15. Сын Субалы Шакуни, также Шалья, Винда и Анувинда
(Князя Аванти), Джаядратха, оба брата Кайкейи
и Судакшина, князь Камбоджи,
16. Шрутаюдха, князь Калинги, владыка земли (магадхов)
Джаятсена,
Кошальский князь Брихадбала да Критаварман, князь сатватов.
17. Эти десять богатырей, людей-тигров, чьи руки — что
(крепостные) засовы,
Щедрые даятели* при жертвоприношениях, они
повелевают полками.
18. Покорны воле Дурьйодханы эти и многие другие
Князя и княжичи — мудрые правители*, витязи
на колесницах.
19. Они по кольчугам заметны: каждый стоит во главе своей рати,
Прикрываясь шкурой чёрной лани, все богатыри,
искушенные в битве:
20. Ради Дурьйодханы они радостно ждут (ухода) в мир Брамь*.
Воеводы десяти отделов полного войска стоят впереди,
соответственно своим разделам*.
21. Одиннадцатым разделом было великое войско Кауравов;
сыны Дхритараштры (стояли)
Во главе всех (войсковых) частей, а сын Шантану
(Бхишма) был верховным воеводой;

22. Тот, вечный*, был на белом коне*, в белой чалме и
в светлой кольчуге —
Махараджа Бхишма походил на новый месяц, таким мы
его увидали.
23. Он стоял в кузове серебряной колесницы*, как
в светлом, прозрачном облачке месяц:
Таким увидали прекрасного Кауравы и Пандавы.
На стяге Бхишмы (сияла) золотая пальма.
24. Великие лучники сринджайцы, водимые Дхриштадьумной,
Маленькими зверьками перед рыкающим львом казались.
25. Они во главе с Дхриштадьумной непрестанно дрожали,
земли владыка,
Таковы одиннадцать подразделений твоего, причастного
счастью войска.
26. У Пандавов же семь таких (разделов) под водительством
Беликого Человека*.
Двумя свирепыми, свившимися чудищами, двумя стаями
хищников, раджа,
27. Двумя океанами, сошедшимися в конце юги, казались
(те два войска)!
И не видывали мы раньше ничего подобного и
не слыхивали ни о чём подобном тем двум
так сошедшимся ратям Кауравов, о раджа!

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В «КНИГЕ О БХИШМЕ»,
В «КНИГЕ БХАГАВАДГИТЫ»
ГЛАСИТ ШЕСТНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ОПИСАНИЕ ВОЙСКА





ГЛАВА XVII

1. Как предрёк владыка Кришна-Двайпаяна Вьяса,
Так точно и сошлись (для битвы) все земные владыки
2. В область (созвездия) Магхи вступил в тот день Сома*;
Семь великих звезд*, восходя, пламенели на северном* небе;
3. Восходящее солнце как бы удвоенным казалось,
На рассвете от его диска как бы языки* пламени (исходили);
4. Полыхали все стороны света, отовсюду кричали вороны,
Плотоядные, кровожадные (собирались), ожидая трупов. шакалы;
5. Изю дня в день старец (Бхишма), пращур сынов Притхи
и Кауравов,
Вместе с потомком Бхарадваджи (Дроной), ранним
утром сошедшись,
6. Врагов утеснители так повторяли: «Победа сынам Панду!»
Но сражались они оба за тебя во исполнение данного обета.
7. Твой отец Дэаврата, знающий все без исключения законы,
Собрав всех защитников земли, сказал (им) такое слово:
8. «Кшатрии, великолепные врата рая открыты настезь!
Через них проходите в мир Шакры и выше — в мир Брамь*!
9. Этот вечный путь* вам уготовили древние и древнейшие риши!
Возвеличьте себя, сосредоточив ум* в битве!

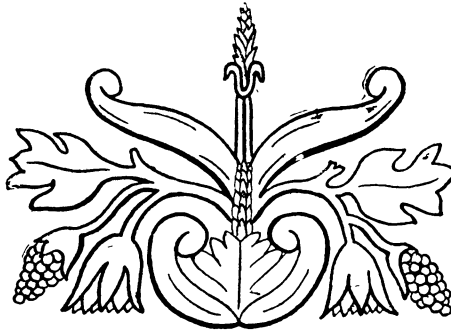
10. Набхага, Яяти, Мандхата, Нахуша, Нрига,
Совершенствуясь подобными делами, высочайших
ступеней достигли,
11. Для кшатрия незаконна смерть дома от болезни,
Но встреча смерти в битве — вот (его) вечная дхарма!»
12. Так говорил Бхишма защитникам земли, о тур-Бхарата;
(Выслушав), они двинули свои рати, красуясь на
превосходных колесницах*.
13. А тот сын Викартаны, Карна, с домочадцами и дружиной
Сложил оружие, (отказываясь) сражаться за Бхишму*,
о тур-Бхарата!
14. Без Карны, выступили твои сыны и твои (союзники) —
Подняв крик, подобный львиному рёву, все десять сторон*
раджи,
(света) озвучив.
15. Белыми зонтами, знаменами, стягами, конями,
Слонами, пехотинцами красовались их дружины.
16. Звуки бубнов, тимпанов, бой барабанов,
Грохот колесниц преисполнили землю.
17. Золотыми поручами, дугами нагрудников*, обручами
великие раджи
На колесницах блистали, пламенели, подобно
огнедышащим горам*.
18. С большой пальмой и пятью звёздами на стяге во главе
войска* Кауравов
Стоял Бхишма, как незапятнанное лучезарное Солнце.
19. А великие лучники, союзные раджи, о тур-Бхарата,
Разместились по указанию сына Шантану, раджа.
20. Владыка Говасаи́нской (земли) из рода Шиви вместе
с другими князьями
Со знаменем продвигался на царственном слоне*, достойном раджи;
Так во главе всех дружин стал лотосоцветный.
21. С бунчуком из львиного хвоста двигался Ашваттхаман*.
Шругаюдха, Читрасена, Пурумित्रа, Вивиншати,
22. Шалья и Бхуришравас' и великоколесничий Викарна —
Эти семь великих лучников следовали за сыном Дроны.

23. (Сидя) на козлах превосходнейших колесниц,
в прекрасных доспехах они предшествовали Бхишме;
Их великолепные колесницы украшали воздетые стяги,
24. Сделанные из золота реки Джамбу, они пламенно сверкали;
Подобно же сияли сделанные также из золота реки
Джамбу изображения алтаря и кружки,
25. А также радужного лука на стяге превосходнейшего*,
из наставников — Дроны.
Объединял не одну сотню тысяч ратей
26. Великий стяг Дурьйодханы с изображением нага*,
выложенным из самоцветов;
К нему (примкнули) потомок Пуру — (правитель)
калингов и Судахшина — (правитель) Камбоджи.
27. Колесничие Кшемадханван и Шалья двигались впереди
(Бхишмы);
С быком на стяге*, в многоценном кузове (колесницы)
Ехал во главе войска властитель магадхов Крипа*,
за собой увлекая передовые отряды войска;
28. Эту великую рать прикрывал мудрый Крипа.
Как дождевые осенние тучи, надвигалась с востока
превеликая сила;
29. Во главе (всех) войск стал как верховный вождь,
Джаядратха;
На стяге того многославного серебряный вепрь* красовался;
30. Сто тысяч колесниц находилось под его началом*,
Восемь тысяч слонов и всадников шестьдесят тысяч.
31. Эту рать возглавлял владыка Синдха, знаменосный раджа;
Бесчисленными колесницами, конями, слонами была
оснащена та великая сила.
32. С шестьюдесятью тысячами колесниц, с бесчисленными*
слонами
Выступал всех калингцев владыка с Кетумантом вместе;
33. Подобные горам, его громадные слоны красовались,
Их оснащали боевые орудия*, знамёна, дротики, копыя.
34. Сиял властитель калинггов пламеподобным стягом,
Белым зонтом*, золотым нагрудником*, бунчуком*, опахалом.

35. Также сиял Кетумант, восседая на превосходно убранном
хоботоруком, (подгоняемом) стрекалом;
Он возвышался над (полем) битвы, подобный солнцу
над тучами, раджа!
36. Блещающий великолепием, на превосходном слоне восседая,
Шествовал князь Бхагадатта, самому обладателю
Ваджры подобный.
37. На плечах слона расположились спутники Бхагадаты:
Винда и Анувинда, раджи Аванти, преданные Кетуманту,
38. Колесницы и слоны составляли тело (военного строя)
«вьюха»: (его голова) — раджи,
А кони — что крылья; с обращенным во все стороны
лицом, ощерясь, наступало ужасное войско,
39. Построенное Дроной и раджой — сыном Шантану, о раджа,
А также сыном учителя (Ашватхаманом), Вахликой и Крипой.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В «КНИГЕ О БХИШМЕ»,
В «КНИГЕ БХАГАВАДГИТЫ»
ГЛАСИТ СЕМНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ОПИСАНИЕ ВОЙСКА





ГЛАВА XVIII

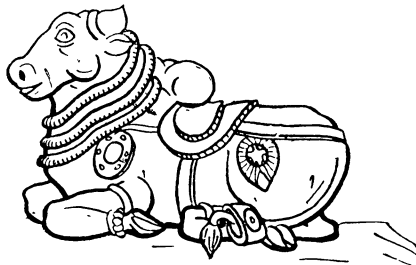
Санджая сказал:

1. И вот внезапно раздался рокот, гул, вызывающий трепет сердца,
(Лязг оружия) воинов, готовящихся к сражению, о махараджа!
2. Мощные трубы слонов, голоса раковин, барабанов,
Грохот колёс колесниц как бы раздирали землю.
3. Ржанье коней, воинственные кличи
Тогда мгновенно озвучили небо и землю.
4. Твоих сынов и Пандавов всколыхнулись дружины
При встрече друг с другом, о труднооборный!
5. Слоны и колесницы, разубранные золотом Джамбу,
Казалось, полыхали там, как молнии в тучах.
6. Царь, твоих сторонников многообразные стяги
С золотыми кольцами (на древках) всколыхнулись,
вспыхнули, как пламя!
7. Наши и вражеские стяги были равно прекрасны,
Подобны стягам в чертогах великого Индры, о Бхарата!
8. Витязи в золотых кольчугах сияли, как пламенеющее солнце,
Как пламенеющее солнце они сияли, готовые к бою!*
9. Надев защитную рукавицу*, лучшие витязи Кауравов, раджа,
Натянули боевые луки и, потрясая различным оружием,
воздели знамёна.

10. Волоокие великие лучники двинулись, возглавляя отряды.
С тылу охраняли Бхишму твои сыны, о властитель
народа: Духшасана, Дурвишаха, Духсаха, Дурмукха,
11. Великоколесничие Вивиншати, Читрасена, Викарна,
Сатьяврата, Пурумित्रа, Джая, Бхуришравас, Шала.
12. За ними следуют двадцать тысяч колесничих:
Абхишахи, шурасены, шиби, васати,
13. Шальвы, матсьи, амбаштхи, тригарты и кекайи,
Саувиры, китаы, жители стран Запада и Востока*.
14. Все богатыри двенадцати этих племен, готовые свои тела
покинуть,
На великом множестве колесниц охранять Пращура старались.
15. С десяти тысячным войском на боевых слонах* царь магадхов
Следовал вплотную за колесничным войском.
16. Пехотинцы защищали колёса колесницы и (слонов) клыкатых.
А всего войска было шесть миллионов.
17. Шли впереди пехотинцы, держа в руках мечи, дротики, луки;
Немало сотен тысяч было сражающихся ятаганами, пращами.
18. Одиннадцать акшаухини (полных ратей) твоего сына, Бхарата,
Выглядят подобно Ганге при слиянии с Ямуной.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В «КНИГЕ О БХИШМЕ»,
В «КНИГЕ БХАГАВАДГИТЫ»
ГЛАСИТ ВОСЕМНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ОПИСАНИЕ ВОЙСКА



8. Для врагов необорный, грозой бушующий в битве,
Лучший из витязей — Бхима будет возглавлять наше войско.
9. Превосходнейший человек, великолепный, вражеских
войск крушитель,
Впереди нас будет сражаться, учтя все способы боя.
10. Увидев его, все Кауравы, с Дурьйодханы начиная,
Трусливо обратятся в бегство, как ото льва ничтожные зверюшки!
11. Мы же полностью отбросим страх, находясь под защитой
Великого богатыря Бхимы как боги, (хранимые)
раджой бессмертных.
12. Ибо нет в мире мужа, дерзающего взирать на
Разъяренного Врикодару, столь страшного делами витязя-тура!»
13. Так молвив, долгорукий Дхананджая — Пхальгуна*
Спешно перестроил войска и двинулся (в битву).
14. Увидав, что Кауравы пришли в движение, великое
войско Пандавов
Взволновалось: чудилось — то полноводная Ганга
стремительно катит чудовищные (волны)*.
15. Во главе — Бхимасена и богатырь Дхриштадьюмна,
Накула и Сахадэва и царственный Дхриштакету.
16. Раджа Вирата, окружённый дружиной,
С братьями и сыновьями охранял тылы (войска);
17. Колёса (колесницы) Бхимы охраняли близнецы,
сиятельные сыны Мадри;
Богатыри, сыны Драупади, сыны Субхадры, тыл охраняли.
18. А панчалиец Дхриштадьюмна и великие колесничие их охраняли
Вместе с прекрасными*, главными витязями-богатырями.
19. Тогда Шикхандин*, с тылу надёжно защищенный Арджуной,
Желая погубить Бхишму, старательно к нему пробивался,
о тур-Бхарата!
20. Сзади Арджуну прикрывал богатырь Ююдхана,
А два панчалийца Юдхаманью и Уттамоджа охраняли колёса.
21. Также оба кекайи — Дхриштакету и богатырь Чекитана.
«Вот Бхимасена с палицей крепкой, будто алмазной;
Он так яростно мчится, что мог бы высушить море*.

22. Вон наследники Дхритараштры вместе с советниками
стоят (на поле) битвы;
Они смотрят туда, о владыка народа!» Так Бибхатсу молвил,
23. Указывая*, о Бхарата, на могучего раджу* Бхимасену.
Тогда все ратники приветствовали говорившего сына Притхи,
24. Воздавая ему почесть (на поле) битвы
благожелательными словами.
Сын Кунти, раджа Юдхиштхира, двигался в середине войска,
25. (Окруженный) большими яростными боевыми слонами,
будто подвижными горами*.
Премудрый панчалиец, отважный Яджнасена, ради дела Пандавов
Вёл своё полное войско непосредственно вслед за Виратой;
26. Огромные их колесницы с великими стягами, носящие
разные знаки,
Превосходно украшенные золотом, раджа, как солнце
и луна сияли.
27. Великоколесничий Дхриштадьумна, с братьями и сынами
Продвигаясь, с тылу заслонял Юдхиштхиру.
28. Огромны стяги на вражеских и наших колесницах,
но всех огромней
Был рыжий* (Хануман), водружённый на колеснице Арджуны.
29. Пехотинцы шли впереди, (держа) в руках мечи, сабли, копья;
Их не одна сотня тысяч защищала Бхимасену.
30. Десять тысяч слонов с кровоточащими висками, с кровью
на щёках*,
Отважных, в золотых сетках блистающих, будто (снежные) горы,
31. Многоценные, (они) громоздились буграми, подобно
лотосу благоухали*;
За раджей с тыла они продвигались, как тучи, грозящие
градом.
32. Страшной палицей, схожей с засовом (городских) врат,
размахивал Бхимасена,
Труднооборный и многотимый, он ею как бы сметал
превеликое войско*.
33. На него, как бы опаляющего рати, трудно было даже
смотреть, как на солнце,
Даже взглянуть на него вблизи ни один (из врагов) не решался.

34. В безопасном строю, называемом «ваджра», лица бойцов
 обращены во все стороны света,
 Молнии* (стрел) — его страшное знамя, обладатель
 Говинды — его защита.
35. Построив (свое войско), Пандавы стали против своей рати;
 Непобедима (дружина), хранимая Пандавами в мире смертных!
36. На рассвете, когда войска стояли обратясь к восходу солнца*,
 С запада сорвался ветер и гром ударил без тучи;
37. Вихрь пронёсся по кругу, позёмком увлекая щебень,
 Поднялась густая пыль, мир был окутан тьмою;
38. На восток сыпались огромные звезды, о тур-Бхарата,
 Натываясь на восходящее солнце, с великим грохотом
 они разрывались.
39. Пока строились рати, о тур-Бхарата,
 Солнце взошло без сияния, земля закачалась и загудела:
40. С ревом разверзлась тогда земля, о тур-Бхарата!
 Бой множества барабанов, раджа, со всех сторон, раздался.
41. Поднялась такая густая пыль, что сквозь неё ничего
 разглядеть не удавалось.
 (Порывистый) сильный ветер стал трепать стяги,
42. Разукрашенные золотыми венками, парчой и
 привязанными к ним бубенцами,
 Также множество знамён, великолепием спорящих* с Адитьей,—
43. Как в пальмовом лесу, всё звенело.
 И вот те люди-тигры, Пандавы, упоённые битвой,
44. Стали насупротив, расположив дружины против ратей твоего сына,
 Как бы в мослы воинов вгрызаясь глазами*, о тур-Бхарата!*
45. А те на Бхимасену, стоящего с палицей в руке впереди
 войска, взирали.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В «КНИГЕ О БХИШМЕ»,
 В «КНИГЕ БХАГАВАДГИТЫ»

ГЛАСИТ ДЕВЯТНАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ПОСТРОЕНИЕ ВОЙСКА ПАНДАВОВ



ГЛАВА XX

Дхритараштра сказал:

1. По восходе солнца какое из двух войск, о Санджая,
первым проявило радость желая битвы:
Моё ли, водимое Бхишмой, или (дружины) Пандавов,
водимые Бхимой?
2. Которому войску грозили смертью Сомы, Солнце и
ветер? Которому войску хищные птицы предрекали (гибель)?
У чьих воинов не побледнели спокойные лица? Всё это
мне досконально поведай!

Санджая сказал:

3. О царь народа, расположенные в боевом порядке, были
одинаково бодры оба войска,
Оба красовались, как два цветущих леса; слонами,
колесницами, конями изобиловали оба.
4. Оба войска были огромны, страшны в (своей) красоте,
ненавидели друг друга,
оба готовы идти по небесной дороге*, оба из почтенных
людей состояли.
5. Готовые к бою, лицом к закату стояли Кауравы из рода
Дхритараштры: лицом к востоку — потомки Притхи.
(Войско) Кауравов было подобно войску Дайтьев;
(войско) Пандавов — подобно войску Индры.

6. Ветер поднялся с тыла Пандавов и против твоих сторонников,
о Дхритараштра*, кричали хищные птицы!
Крепкий, пьянящий запах височной жидкости
царственных слонов не могли выносить слоны твоего сына.
7. Взойдя на белого*, как лотос, хоботорукого
с кровоточащим виском, накрытого сеткой, подтянутого
золотой подпругой,
Дурьйодхана, восхваляемый витязями и певцами,
поместился среди Кауравов;
8. Его чело украшал золотой венец; белый зонт, сияющий
подобно луне, (над ним) держали.
Окруженный горцами гандхарами, за ним повсюду
следовал Шакуни, царь Гандхары.
9. Предводитель всего войска, старец Бхишма, с мечом,
белым зонтом, белым луком,
В белой чалме, с белыми прапорами-стягами на белой
удряжке сиял, как снежная вершина!
10. Под его водительством были все (твои) сыны
Дхритараштра, и (также) земляк бахликов — Шала,
И кшатрии (племён), именуемых амбаштхами, синдхами
и саувирами — богатырями Пятиречья.
11. На золотой колеснице, (запряженной рыжими конями,
с луком в руках стоял неколебимый духом
Махатма Дрона, наставник большинства
(присутствовавших) раджей, тот земной Индра следовал
за ними, их тыл защищая.
12. Посреди войска (находились) Вардхакшатри,
Бхуришравас, Пурумитра, Джая,
И те воинственные братья кекайи — Шальва и Матсья
с отрядами хоботоруких.
13. Махатма, сын Шарадваты и великий лучник Гаутама,
способный сражаться различным оружием,
Вместе с шаками, киратами, яванами, палхавами
двигались в северном крыле войска*.
14. Великие колесничие — вришнийцы, бходжи, сураштраки,
хорошо вооруженные знатоки оружия,
Под водительством Критавармана охраняли великое
войско, сопровождая его с юга*.

15. Миллиард* колесниц сопричастников сотворенной клятвы:
 «Смерть или победа над Арджуной!»
 Тех искуснооружных богатыри, (братья) Тригарты,
 по пятам Арджуны* водили, о раджа!
16. Свыше ста тысяч хоботоруких, Бхарата, было в твоём (войске),
 А при каждом слоне — сто колесниц, при колеснице — сто конных,
17. При каждом всаднике — десять лучников, а при каждом
 лучнике — десять* латников.
 Так Бхима распределил твои рати, Бхарата;
18. День ото дня, по утрам, первоверховный вождь, сын
 Шантану, Бхишма,
 Строем человеческим, божеским, гандхарвским
 и асурическим* войска последовательно строил.
19. Рать сторонников Дхритараштры, изобилующая
 великоколесничими (богатырями),
 Построенная Бхишмой для битвы, шумная, как море, была
 обращена лицом к закату.
20. О владыка народа, бесчисленны и страшны были твои
 дружины, украшенные стягами, но дружину Пандавов,
 Хоть и не столь большую, я считаю огромней и
 труднооборней, ибо в ней Кешава и Арджуна!

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В «КНИГЕ О БХИШМЕ»,
 В «КНИГЕ БХАГАВАДГИТЫ»
 ГЛАСИТ ДВАДЦАТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ОПИСАНИЕ РАТЕЙ





ГЛАВА XXI

Санджая сказал:

1. Увидав надвигающуюся огромную рать сторонников
Дхритараштры,
В уныние впал Юдхиштхира, сын Кунти.
2. Взирая на построение Бхишмы, несокрушимое, завершённое,
Пандава почёл его незыблемым и, побледнев, сказал Арджуне:
3. «О Дхананджая, как могу я послать наших в битву
Против сынов Дхритараштры, раз их ведёт долгорукий Прадед?!
4. Непоколемимо, необорно (войско), построенное
согласно Шастрам
Карателем недругов, знающим, преславным Бхишмой!
5. О каратель врагов, у нас возникает сомнение
в способности нашей дружины
Превозмочь такое могучее войско — как нам (его) осилить?!»
6. Тогда сказал губитель недругов, Арджуна, Юдхиштхире,
сыну Притхи:
«Рассматривая своё войско, ты как бы смутился, раджа*!
7. Как отличных и многочисленных богатырей,
превзошедших (военную) науку,
Побеждают малочисленные витязи, узнай от меня,
о владыка народа..

8. Я научу тебя этому способу, безропотный раджа; о Пандава,
Знают его риши Нарада и еще двое: Бхишма и Дрона.
9. Во время войны богов и асуров ради достижения этой цели*
Махендре и другим небожителям Предок* (вселенной) молвил:
10. «Воистину, стремящиеся к победе не так силой или
отвагой побеждают,
Как правдой, справедливостью, соблюдением долга,
самообладанием*.
11. Постигнув закон, беззаконие и вожделение, (найдя)
в высочайшем опору,
Без самости нужно сражаться: где праведность, там — победа*!»
12. Итак, знай, раджа: достоверна наша победа в битве!
Нарада так возвестил: «Где Кришна, там — победа*!»
13. Победа есть свойство, присущее Кришне, воистину,
оно сопутствует Мадхаве неотступно;
Наряду с победой, другое свойство ему присуще — благость*!
14. Бесконечно великолепен Говинда, даже в гуще врагов
он не дрогнет.
По сути он—вечный Пуруша. Итак: «Где Кришна, там — победа!»
15. В былые дни Хари, став Викунтхой с неотклонимым оружием*,
Спросил суров-асуров (голосом) громового раската:
«Кому (провозглашаете) победу?»*
16. Кто восклицает: «Как побеждать мне, Кришна?!*—
за теми победа!
Ведь суры: Шакра и другие (боги) — этот
тройственный мир победили!
17. Причин для твоего беспокойства здесь никаких не вижу, Бхарата!
Ведь (сам) вездесущий владыка тройственного
мира тебе желает победы!»

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В «КНИГЕ О БХИШМЕ»,
В «КНИГЕ БХАГАВАДГИТЫ»
ГЛАСИТ ДВАДЦАТЬ ПЕРВАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

БЕСЕДА ЮДХИШТИРЫ И АРДЖУНЫ



ГЛАВА XXII

1. Тогда раджа Юдхиштхира, расположив рати против
(строю) Бхишмы,
О тур-Бхарата, ободрил своё войско молвив:
2. «По заветам (Шастр) свои войска построили Пандавы.
О сыны Куру, в праведной битве высшего рая взыскуйте*»!
3. Шикхандин находился посреди (своей) дружины,
охраняемой Левшой*,
Дхриштадьумна выступал впереди дружины, охраняемой
Бхимасеной;
4. Слева охранял войско Юдхана, лучник, подобный Шакре,
Превосходный вождь сатватов, о раджа*!
5. На передней колеснице, достойной великого Махендры,
кузов которой золотом и самоцветами украшен,
А дышло вызолочено, ехал Юдхиштхира среди отряда
хоботоруких*.
6. Его белейший зонт, на палке из слоновой кости
(над ним) воздетый, сиял необычайно;
Вокруг владыки* шествовали великие риши, ему хвалу слагая.
7. Гибель (его) врагов предрекали пурохиты, брамины
и сиддхи его восхваляли;
(Они) заклятиями, шептаниями*, укрепляющими
зельями творили обряды ему на счастье.

8. За это махатма дарил браминам коров, цветы, плоды,
низки ожерелий*, одежды.
Превосходный потомок Куру совершал свой путь,
подобно Шакре, владыке бессмертных.
9. (Звнящая) сотнями бубенцов, украшенная золотом
из реки Джамбу, тысячами солнц сверкая*,
На превосходном стане колёс, как жар пылала
колесница Арджуны; в неё были впряжены белые кони.
10. Управлял ею Кешава, стоял же на ней — Капидхваджа,
держа в руках Гандиву и стрелы
Тот лучник, подобного которому никогда и нигде
на земле не бывало.
11. Стремясь погубить войска твоего сына, принял
невыразимо страшный облик Могучерукий (Бхима),
Без оружия, (голыми) руками он может в порошок
истереть мужей, коней, хоботоруких...
12. Тот Бхимасена, Волчье Брюхо, (продвигался)
вместе с близнецами, охранявшими его колесницу;
(Он) был подобен разъярённому владыке львов, (готовому)
к (прыжку), иль походил на миродержца, владыку Индру*.
13. Завидев во главе рати (Пандавов) труднооборного,
горделивого Врикодару, твои воины затоптались,
как дваждыпьющие, попавшие в трясины,
И, охваченные страхом, обратились в бегство, подобно
ручным слонам, (бегущим) от вожака слонов, (живущих) на воле.
14. Труднооборному (сыну раджи), цесаревичу,
находившемуся в гуще войска,
Гудакеше, лучшему из Бхарат, Джанардана молвил.
Сын Васудэвы сказал:
15. Вон (Бхима), окружённый войском, накалённый яростью,
взирает на наши рати, как лев на добычу,
А вот Бхишма, совершивший три сотни ашвамедх, тот
стяг рода Куру!
16. Эти два великих войска его закрывают, как тучи—
лучезарное светило.
О богатырь, перебив (заслоняющих) его людей,
ищи единоборства с туром-Бхаратой — (Бхишмой*)!



ГЛАВА XXIII

Санджая сказал:

1. Увидав войска Дхритараштры, наступающие для битвы,
Кришна ради блага Арджуны (такое) слово молвил.

Шри Бхагаван сказал:

2. О долгорукий, очистись перед лицом предстоящей битвы
И ради полной победы над врагами вознеси хваление Дурге!

Санджая сказал:

3. Так говорил перед битвой Арджуне премудрый сын Васудэвы;
Сойдя с колесницы и сложив руки, сын Притхи вознес хваленье.

Арджуна сказал:

4. Поклоненье Тебе, военачальница* совершенных, чтимая
обитательница (горы) Мандары!
Отроковица Кали, рыжая, чёрная, красноватая супруга Капалы!
5. Благая Кали, да будет Тебе намас, великая Кали*,
да будет Тебе поклоненье,
Спасительнице, подательнице разных даров! Поклоненье
неистойой (супруге) неистового (супруга)!

6. О Катьяни, причастная великой доле, свирепая,
источник победы, победа!
О носящая стяг из павлиньих перьев, украшенная
всевозможным убранством!
7. О страшная копыеносица*, носящая шлем и кольчугу!
О младшая сестра владыки пастырей, рожденная в семье
пастыря Нанды!
8. Ты, всегда упивающаяся кровью Махиши*!
О принадлежащая к роду Кушики, носящая желтые одежды!
Ты хохочешь, волчицеликая*, любительница войн,
да будет тебе поклонение!
9. О Шакамбхари, Ума, белая, черная, губительница Кайтабхи,
О златоокая, разноцветноголазая, дымчатоокая —
да будет тебе поклонение!
10. Пречистая, ты Веды, Шрути, ты, Браминка, ведаешь
всех существ рожденье!
В стране Джамбудвипе* в своих святилищах ты
всегда пребываешь.
11. Ты — постижение постигших Брахмо, ты — великий сон*
воплощенных!
Ты — мать Сканды*, о владычица Дурга, живущая в дебрях!
12. Ты — Свага и Свадха, Ты зовешься Мигом, Мгновеньем, Речьью*,
Спасительницей*; матерью Вед и Веданты тебя именуют!
13. Внутренне себя очистив, тебе возношу хвалу, великая богиня!
По твоей милости да будет всегда со мной победа на поле битвы!
14. В страшных, труднодоступных дебрях, где чистые
обители твоих верных,
(Под землёй) в Патале ты пребываешь; ты одолела
в битве данавов!
15. Яростная*, ты — одурающее марево! Ты — красота
и стыдливость.
Ты — Савитри, сумерки, сияние полдня, о Всематерь!
16. Ты — процветание, довольство, стойкость! — Ты —
возрастание света Луны и Солнца*!
Ты — благоденствие благоденствующих. Тебя
созерцают сиддхи и чараны, погружаясь в размышленье*!

Санджая сказал:

17. Тогда, видя благоговение сына Притхи, нежная мать
потомков Ману
Явилась в поднебесье перед Говиндой и сказала.

Богиня сказала:

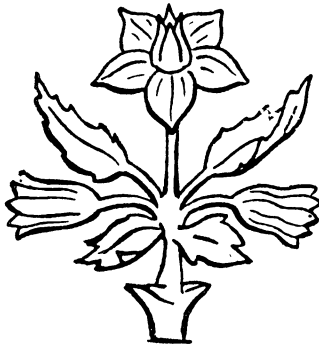
18. «Вскоре ты одолеешь врагов, Пандава!
Ты — труднооборный, Нара и Нараяна с тобою вместе;
19. Никакой враг вас не осилит в сражение, даже сам
обладатель ваджры (Индра)!»
Так молвив ему, подательница даров мгновенно исчезла.
20. Получив этот дар, сын Кунти уже своей считал победу.
Совершенно уверенный* Партха взошёл на колесницу.
21. (Тогда) в свои дивные раковины стали трубить
Арджуна и Кришна, (находясь) на одной колеснице.
Кто из потомков Ману, (от сна) восстав, читает это
хваление Кали,
22. Тот к якшам, ракшасам, пишачам никогда не узнает страха;
У него не будет врагов ни среди змей и других им
подобных, ни средь (зверей) зубатых,
23. Перед ними он не будет испытывать страха, даже
вельмож и раджей не убоятся!
В словопрениях будет одерживать победу,
а если он в оковах — получит свободу.
24. Через все трудности он легко пройдёт и от воров спасется;
Он всегда будет победителем в битвах, его всегда
посещать будет счастье.
25. Да живёт он сто лет, обладая здоровьем и силой!
Вот что довелось мне видеть по милости премудрого Вьясы*.
26. Все твои злободушные сыны, попавшие во власть гордыни,
В заблуждении не знают Нары-Нараяны, тех двух
великих ришей!
27. Когда приспело Время, запутавшись в тенёта Смерти,
твои сыны не вняли слову

Дваипаяны, Нарады, Канвы и безупречного Рамы*,
Предупреждавших тех безрассудных.

28. Где дхарма — там праведность, благолепие,
 где совестливость — там благонравие, счастье,
 Где дхарма — там Кришна, а где Кришна — там победа!

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В «КНИГЕ О БХИШМЕ»,
В «КНИГЕ БХАГАВАДГИТЫ»
ГЛАСИТ ДВАДЦАТЬ ТРЕТЬЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ХВАЛА ДУРГЕ





ГЛАВА XXIV

Дхритараштра сказал:

1. Чьи воины сюда явились первыми в воинственном пыле,
о Санджая?
Чьё сердце рвалось ввысь, а кто неразумный впадал в унынье?
2. Кто первый в битве нанес удар, трепет сердец вызывая, —
Мои или потомки Панду? Скажи мне об этом, Санджая!
3. В чьём войске ароматные венки сильнее благоухали*?
В чьём войске сквозь угрожающий воинский клич слова
милосердия раздавались?

Санджая сказал:

4. В обеих ратях воины были одинаково бодры перед битвой;
Ароматные венки обеих ратей были равно благоуханны*.
5. Когда встретились обе построенные рати, о тур-Бхарата,
Во время стычки произошли великий шум и возбуждение.
6. Звуки музыкальных приладий смешивались с могучими
звуками раковин и боем барабанов,
Витязи витязей в битве поносили снова и снова.
7. О раджа, между обоими войсками происходила крепкая
перебранка,
Воины угрожали друг другу, о тур-Бхарата,
Трубили клыкатые (слоны), и витязи ликовали...

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В «КНИГЕ О БХИШМЕ»,
В «КНИГЕ БХАГАВАДГИТЫ»
ГЛАСИТ ДВАДЦАТЬ ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

БЕСЕДА ДХРИТАРАШТРЫ И САНДЖАИ
ЗАКОНЧЕНА КНИГА «О БХИШМЕ»

КНИГА О ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ (КН. XVI)

Поклонение шри Ганеше! Совершив поклонение Нараяне и Наре, высочайшему из мужей, богине Сарасвати, да провозгласится: «Победа»!



9. Один другому они сообщали, что кара свершилась

силой браминов;
Подавлены были Пандавы, услышав, что (все)
вришнийцы погибли;

10. Смерть Васудэвы, обладателя (лука) Шринги, витязям казалась
Невероятной, непредставимой, как высыхание Океана.

11. Узнав об избиении вришнийцев палицами, Пандавы
в тяжкую скорбь погрузились,
Их охватило уныние, радости сердца померкли*.

Джанамеджая сказал:

12. Как погибли на глазах у Васудэвы, владыка,
Андхаки вместе с вришнийцами и великие богатыри бходжи?

Вайшампаяна сказал:

13. Через тридцать шесть лет (после побоища
на Курукшетре) великое бедствие (постигло) вришнийцев:
Побуждаемые Калой*, они палицами перебили друг друга.

Джанамеджая сказал:

14. Силой какого проклятья те богатыри-вришнийцы, бходжи,
андхаки погибли?
Об этом пространно мне расскажи,
о превосходнейший дваждырождённый!

Вайшампаяна сказал:

15. Богатый подвигом Нарада, Вишвамитра, Канва
входили в Двараку;
Их заметили Сарана и другие богатыри-вришнийцы.

16. Эти (витязи), гонимые посохом судьбы, нарядив Самбу
в женские одежды,
И подталкивая его вперед, подойдя (к мудрецам) сказали:

17. «Вот жена безмерномощного Бабхру; (муж) желает сына;
Эта родительница кого родит, о святые риши?»

18. Как дерзким обманщикам на их вопрос, о раджа,
Ответили те муни, слушай теперь, владыка народа.

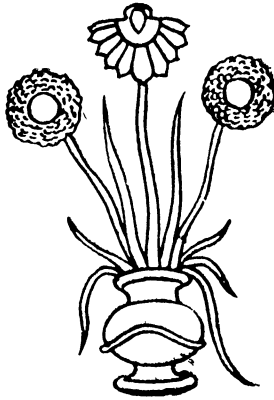


ГЛАВА II

1. В ту пору возле домов встревоженных сердцем вришнийцев
И андхаков стал Кала* бродить постоянно:
2. Ужасающе огромный человек, клыкастый, плешивый,
Порой появлялся, вперяя взор в дома вришнийцев. чёрно-красный,
3. Сотни тысяч стрел великие лучники в него метали,
Но пронизать его не могли, ибо сам он был всех существ разрушитель
4. Изю дня в день поднимались ужасные буйные вихри;
Многочисленные (предвестники) гибели андхаков и вришнийцев. приводили в трепет
5. Трескалась глиняная посуда; на улицах кишели крысы и мыши,
По ночам они обгрызали волосы и ногти у спящих;
6. На кровлях вришнийцев стрекотали сороки, каркали вороны,
Их голоса не утихали ни днём, ни ночью...
7. Цапли кричали совами, улюлюкали* (сычами);
Вою шакалов вторили козы, Бхарата!
8. Скликаемые Калой белые, красноногие птицы (слетались).
Голуби* прохаживались в домах вришнийцев и андхаков;
9. У коров рождались ослята, а у кобыл — слонята,
У сук — котята, у мышей — мангусты.

10. Тогда вришнейцы бесстыдно предались злодействам,
Ненавидели браминов, богов, предков;
11. (Все), кроме Рамы и Джанарджаны, уничижали, даже гуру*;
Жены мужьям изменяли, а мужья — жёнам.
12. Когда возжигали огонь, (он) отклонялся влево*,
Порой вспыхивало то синее, то красное пламя;
13. Впереди или позади творца дня, при восходе или закате
Не раз виднелись в облаках мужские трупы*.
14. Вполне добротная пища, приготовленная в просторных,
чистых кухнях, Бхарата,
Поданная для трапезы, тысячами червей кишмя кишела;
15. Когда махатмы благословения* провозглашали или
шёпотную молитву творили,
Кругом слышен был быстрый топот, но никто не появлялся;
16. Созвездия планетами поражались одно за другим, снова и снова.
Так что никто своей восходящей звезды не мог видеть*.
17. И когда в домах вришнейцев и андхаков звуки*
Панчаджаньи раздавались,
Им отовсюду вторили ослиный рёв и (какое-то)
страшное рычанье.
18. Примечая всё это, Хришикеша увидел, что круговорот
времен завершился
И тринадцатый день луны наступает, тогда он молвил:
19. «Раху (в эти сутки) четырнадцатый и пятнадцатый
день (луны) снова соединяет,
Так было, когда началась война Бхаратов; ради нашей
— гибели то же свершается ныне*».
20. И Джанардана, губитель Кешини, так размышлял:
«Видно, пришло время
Конца: ведь тридцать шесть лет* минуло (после битвы).
21. Настал срок проклятья, (изречённого) пострадавшей
Гандхари,
Мучимой горем о сыновьях, о стольких родственниках,
убитых (в сраженьи*)!»
22. Близится то, что некогда нам предрекал Юдхиштира,
Созерцая грозные знамения, когда для сражения
были выстроены рати!»

23. Так рассудив, Васудэва, желая осуществить
(проклятие Гандхари),
Тот утеснитель врагов, приказал (народу) совершить
паломничество к (священным) водам;
24. Глашатаи возвестили людям приказ Кешавы:
«Тур-человек так повелел: идите на берег океана
совершать омовенье!»
- ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ»
ГЛАСИТ ВТОРАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ
РАССМОТРЕНИЕ ЗНАМЕНИЙ





Г Л А В А III

1. Чёрная* белозубая женщина по ночам с хохотом
врывалась в (жилища).
Когда женщины спали*, грабила*, бегая по Дварাকে.
2. Когда спали вришнейцы, андхаки в своих жилищах,
В помещении, где совершалась агнихотра, ужасные
коршуны терзали друг друга*.
3. Драгоценности, зонты, стяги (боевые), доспехи
Престрашные ракшасы открыто тащили.
4. Затем диск с алмазным пупом, тот, что Кришне подарил Агни,
На глазах (у всех) вришнейцев был вознесён на небо;
5. На глазах у Даруки дивную, солнцезвную,
запряженную колесницу кони умчали:
Четвёрка* быстрых, как мысль, превосходных коней
унеслась (по волнам) океана.
6. Великие стяги, чтимые Рамой и Кришной, со знаком
винной пальмы и прекраснопёрого (Гаруды)
Унесли в поднебесье апсары, ночью и днём повторявшие
зов: «Совершите паломничество к священным водам!»
7. Тогда возжелали идти великоколесничие вришнейцы и андхаки,
Вместе с семьями захотели те превосходные люди
совершить странствие к священным водам*.
8. Вришнейцы и андхаки наготовили всякой снеди, яств, напитков,
Много разного мяса и наварили (много) пива.

9. Затем войсковые подразделения покинули город:
Прекрасные, лучезарно-могучие на слонах, конях, повозках.
10. В указанном месте, в Прабхасе, ядавы расположились как дома
Вместе с жёнами, с обильным запасом питья и снеди.
11. Узнав, что они живут возле моря, знаток йоги,
Мудрый Уддхава, посетил тех богатырей, чтобы
напутствовать их (перед уходом);
12. Махатму, готовящегося к исходу, Хари приветствовал
Он не пожелал отвратить гибель (своих) людей — вришнейцев. сложив руки;
13. Когда приспело время, великоколесничие вришнейцы, андхаки
Созерцали отходящего Уддхаву, облеченного
великолепием земли и неба.
14. То, что было уготовано ими для махатм браминов,
Смешав с пальмовой водкой*, они побросали лесным человекам.
15. Тогда ударили в сотни литавров; густые толпы
И блистающие великолепием (вришнейцы) учинили плясунов, лицедеев
в Прабхасе изрядную попойку.
16. Тут же возле Кришны Рама стал пить с Ююдханой,
С Критаварманом он пил, с Бабхру и с Гадой.
17. Тогда-то пьяный Ююдхана среди беседы
Сказал Критаварману с насмешкой и презреньем:
18. «Какой кшатрий станет убивать спящих, как бы мёртвых убивая?!
Того, что ты сделал, сын Хридики, тебе не спустят ядавы!»
19. После таких слов Ююдханы подобное же презренье
Сыну Хридики выразил и Прадьюмна, превосходный ратник.
20. Тогда сказал Критаварман, предельно разъярённый,
Тыча в него левой рукой в знак презрения:
21. «Когда Бхуришравасу отсекли руку и он сел
в положение «прая*» на поле битвы,
Разве ты его не убил? Что же ты хвастаешь праведным
богатырством?!»

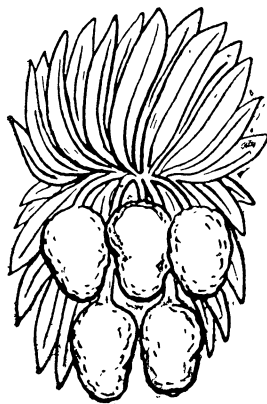
22. Врагоубийца Кешава, услышав такое слово,
Бросив на него косой, гневный взгляд, дал волю презрению.
23. Тогда Сатьяки (подробно) рассказал Мадхусудане,
Как выманил (Критаварман) у Сатраджита
драгоценность «Сьямантаку».
24. Пока Кешава слушал, к его коленям припала, рыдая,
Сатьябхама: гневная, она (разжигала) гнев Джанарданы;
25. Вдруг, вскочив, Сатьяки молвил гневное слово:
«На путь пятерых сынов Драупади, Дхриштадьумны
и Шикхандина
26. Я направлю стопы этого (негодяя)! Клянусь Правдой!
Они были убиты предательски, во сне, когда спали (мирно*).
27. Пособником (Ашваттхамана), сына Дроны, был
(этот) злодей Критаварман!
О прекрасностанная, кончились ныне его жизнь и слава!»
28. Так говорил (Сатьяки) и, бросившись в присутствии Кришны
На Критавармана, мечом снёс ему голову во гневе.
29. Тогда, чтоб и других не убил Ююджана, (вином)
совсем обуйанный,
(К нему) поспешил Хришикеша, предотвратить желая свалку.
30. Побуждаемые приспевшим временем андхаки и бходжи,
Сгрудившись, все окружили сына Шини, о махараджа!
31. Джанардана, увидав, что те нападают стремительно, разъяренно,
(Сам) не поддался гневу (тот) многомогущий, зная,
что время пришло...
32. Побуждаемые действием Калы, вконец обезумев от
хмельного напитка,
Ююджану с места пиршества они прогоняли опорожненной
посудой.
33. Когда прогоняли потомка Шини, сын Рукмини
(Прадьюмна) разъярился;
Желая освободить потомка Шини, он подступил вплотную
34. К тем бходжам и андхакам, теснившим Сатьяки сдлочно;
Могучие витязи оба достойно защищались,
35. Но противников было слишком много; витязи были
убиты на глазах у Кришны. —

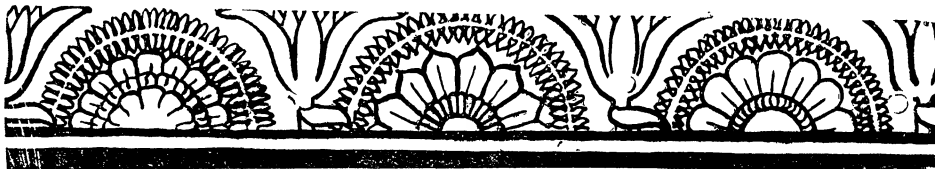
- Надежда ядавов, Кешава, увидев, что его сын
(Прадьюмна) и сын Шини (Сатьяки) убиты,
36. Во гневе вырвал пучок травы «эрака»,
И стал тот (пучок) ужасной палицей, свойствами
подобной перуну.
37. Кришна убивал этой палицей всех, кто к нему приближался.
Андхи, бходжи, шинийцы, а также вришнийцы
38. Палицами убивали друг друга в (этой) свалке,
побуждаемые Калой;
Кто бы из них, разъяренных, ни вырвал хоть травинку
эраки, раджа,
39. Чудилось: в его руках травинка становилась ваджрой,
о могучий раджа!
(Слабая) былинка в (грозную) палицу превращалась —
такое там творилось (чудо)!
40. Всё совершившееся есть кара браминов, так и знай,
земли владыка!
Когда кто-либо швырял траву, как дротик,
то всё непронзаемое пронзаемым становилось, раджа!
41. (Былинка), став палицей или ваджрой, через всё твёрдое
проникала.
Сын убивал отца, отец (убивал) сына, о Бхарата!
42. Пьяные, они дрались, набрасываясь друг на друга;
Как мотыльки в огне, погибали қауравы, андхаки...
43. Ни у кого и мысли не было скрыться, когда они так
уничтожали (друг друга).
На это (только) взирал долгорукий (Кришна), зная,
что время приспело...
44. С травой, превратившейся в палицу, в стороне стоял
Мадхусудана,
Взирая на убийство Самбы, Чарудешны, Прадьюмны
45. И Анируддхи; (наконец), Мадхава разъярился, о Бхарата,
Преисполнился великим гневом, на поверженного Гаду взирая,
46. Держатель палицы, диска и лука Шринги всех без остатка
Их перебил. Что тогда превеликолепный Бабхру,
вражеских городов истребитель,

47. И Дарука сказал Дашархе (Кришне) — постигни:
«Владыка, всё множество (этих) людей тобой убито!»
48. Теперь следуй путём Рамы. Идём туда, куда он удалился!»

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ»
ГЛАСИТ ТРЕТЬЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ВЗАИМОИСТРЕБЛЕНИЕ ВСЕХ,
НАЧИНАЯ С КРИТАВАРМАНА





ГЛАВА IV

Вайшампаяна сказал:

1. Тогда пошли Дарука, Кешава, Бабхру, следуя по
столам Рамы,
И вот они увидали безмерномощного Раму: уединённо
возле дерева он пребывал, погруженный в думы.
2. Когда они приблизились к тому великому и могучему,
Кришна повелел Даруке:
«Ступай к Кауравам, сообщи сыну Притки об этом
великом самоистреблении ядавов;
3. Тогда поторопится Арджуна* прибыть сюда, узнав
о смерти ядавов, в силу проклятья браминов». Дарука, получив такой приказ, скорбя до потери сознания, отправился на колеснице (в землю Кауравов)
4. Затем, когда удалился Дарука, Кешава, взглянув
на (стоящего рядом) Бабхру, молвил слово:
«Тебе нужно скорей о женщинах позаботиться, чтобы
разбойники дасью, зарясь на имущество, им не повредили».
5. Тот, исполняя приказ Кешавы, отправился, хоть
и вдребезги* пьяный, о гибели родных скорбящий,
Но лишь только отошёл от Кешавы Бабхру,
единственный из (племени) уцелевший, как внезапно
6. Деревянная колотушка вырвалась (из рук) охотника,
превратилась в палицу и Бабхру* убила

Увидев, что тот убит, ужасающий могуществом Кришна
сказал первородному брату*:

7. «Рама, подожди меня здесь, пока заботам родных
я передам женщин!»
Затем, придя в город Дваравати, Джанардана
отцу молвил слово:
8. «Да охранит владыка наших женщин до прибытия Джанарданы.
На лесной опушке меня ожидает Рама, мне надлежит
с ним встретиться нынче!
9. Предвидено было мной это побоище ядавов,
как некогда — туров-кауравов;
Но этого города ядавов без (самих) ядавов я не могу видеть!
10. Знай, я буду совершать умерщвление плоти,
удалясь в лес вместе с Рамой»..
Это сказав, Кришна головой припал к стопам (отца)
и ушёл поспешно..
11. Тогда в его кремле громкий плач подняли женщины и дети.
Услыхав причитания горюющих молодых, возвратясь,
Кешава молвил:
12. «В этот кремль придёт Левша (Арджуна),
этот превосходный муж утолит ваше горе!»
Затем Кешава удалился. В лесу он увидел уединившегося Раму;
13. Тот погружён был в йогическое (созерцание);
тогда увидал (Кешава), что из рта Рамы огромный змий выползает..
Совсем белый. Дождавшись (Кришны, змий) направился
к великому Океану.
14. Огромного, гороподобного, тысячеголового, с ярыми
глазами*, оставившего своё тело,
Встречали, собравшись все вместе, дивные наги,
моря и чистые реки..
15. Каркотака, Васуки, Такшака, Притхушравас, Аруна и Кунджара,
Мишри, Шанкха, Кумуда, Пундарика, также
махатма наг Дхритараштра,
16. Храда, Кратха, ужасно яростный Шитикантха, два нага:
Чакраманда и Атишанда,
Превосходный наг Дурмукуха, Амбариша и даже,
о раджа, сам властитель Варуна

17. Встретили его с приветом и почётом — обрядом аргхья и другими.
Васудэва, (обладающий) божественным зрением,
 знающий все тайны исхода, после ухода брата
18. В пустынном лесу бродил размышляя; (утомясь),
 лёг на землю могучий.
То слово, что некогда ему Гандхары сказала (во дни) былые,
19. То, что сказал Дурвасас, когда остатками
предложенного ему молока obtёр его тело,
 Кришна то слово вспомнил*.
Он размышлял о гибели андхаков, вришнейцев,
 о великом крушенье Кауравов.
20. Так он расчёл (и, увидев), что пришло время,
 подавил деятельность всех индрий;
Ради спасения и сохранения мира, ради осуществления
 слова Атрей,
21. Ради освобождения божества от тела, возжелал умереть
 должным образом тот знаток таттвы.
Подавив индрии, слово, манас, Кришна возлёт
 и погрузился в великую йогу.
22. И вот свирепый охотник Джара (Старость)
 сюда забрёл, гонясь за ланью.
Возлежащего и погружённого в йогу Кешаву
 принял за лань охотник;
23. Джара стрелой пронзил его подошву и помчался
 к тому (месту), желая захватить добычу;
(Только) тогда охотник увидел человека с двумя* парами
рук, одетого в желтую одежду* и погруженного в йогу.
24. Джара, осознавая свою вину, трепеща, обхватил его ноги.
Махатма ободрил его и стал горé возноситься,
 озаря вселенную счастьем.
25. Когда Васавос коснулся тверди, тогда васавы, Ашвины,
 Адитьи, Рудра, васу, вишвы,
Мунни, сиддхи, предшествуемые гандхарвами и апсарями,
 — все вышли ему навстречу.
26. О раджа, затем ужасающе великолепный владыка
Нараяна — Возникновение-Завершение (мира),
Учитель йоги, озарив небо своей красотой* (духовной),
Неизмеримой, достиг своего состоянья.

27. Тогда встретился Кришна с богами, с ришами
и также с чаранами, раджа;
Он был почтён превосходными гандхарвами, лучшими
апсарами, сиддхами, садхьями и плясунами.

28. Возрадовались о нём боги, лучшие муні гимнами
славили господа, раджа,
Ему хвалу воспевали гандхарвы, радостно славил
его стожертвенный* (Индра).

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ»
ГЛАСИТ ЧЕТВЕРТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ВОЗНЕСЕНИЕ ШРИ КРИШНЫ В СВОЙ МИР





ГЛАВА V

Вайшампаяна сказал:

1. Дарука, придя к Кауравам, увидел махатм, сынов Притхи;
Он сообщил, что вришнейцы палицами перебили друг друга.
2. Весть, что вришнейцы, бходжи, каукуры, андхаки погибли,
Потрясла сердце Пандавов, опалило их горе...
3. Тогда, собираясь увидеться с дядей, Арджуна,
лучший друг Кешавы,
Обратясь к братьям, сказал: «Всё погибло!»
4. Вместе с Дарукой, владыка, он прибыл в обитель вришнейцев.
Богатырь увидел Двараку, подобную вдовице, скорбящей о муже.
5. Женщины, бывшие раньше под покровительством
(самого) владыки мира,
Оставшиеся без защитника, увидя своего защитника
в сыне Притхи, начали причитанья.
6. Шестьдесят тысяч жён имел Васудэва,
Все они подняли громкий плач, завидев Арджуну.
7. И когда их увидел Каурава, его взор замутился слезами:
Да и как было смотреть (без волненья), зная,
что Кришны они лишились и всех сыновей потеряли.

8. (Арджуне предвиделось, будто) прибрежный город
вришнийцев и андхаков затопили воды:
там кони — рыбы, повозки — чёлны,
Грохот повозок и (гром) барабанов — волны прибоя,
усадыбы — озёра, широкие улицы — реки,
9. Заросли* (водорослей) — груды самоцветов,
да кремлёвские стены с воротами,
Переулки — потоки, водовороты, стремнины;
10. В водах Двараки Рама и Кришна — два огромных крокодила,
Как бы в страшной реке Вайтарани,
перегороженной тенётами Калы.
11. Таким вот покинутым турами-вришнийцами
город увидел премудрый сын Васавы:
Увявшим, совершенно безрадостным, как лотос зимою*.
12. Увидев таким Двараку и молодущек Кришны, сын Притхи,
Обливаясь слезами, со стоном ударился оземь!
13. Тогда Рукмини и дочь Сатраджита Сатья, о владыка народа,
Близ Дхананджаи упали, причитая в тоске (безысходной).
14. Затем они подняли (Арджуну) и на золотой трон усадили,
Сели вокруг махатмы, (о своём горе) ему рассказывать стали.
15. Побеседовал с ними Пандава, восхвалил Говинду,
Утешил женщин и отправился на свидание с дядей.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ»
ГЛАСИТ ПЯТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ПРИБЫТИЕ АРДЖУНЫ





ГЛАВА VI

Вайшампаяна сказал:

1. Богатыря Анакадундубхи, палимого скорбью о сыне,
Махатму простёртым (на земле) увидал тур-каурава,
2. И его глаза наполнились слезами; долгорукий сын Притхи,
Широкогрудый, скорбящего (отца) превзошедший
в скорби, его ступней коснулся, о Бхарата!
3. Долгорукий Анакадундубхи хотел голову понюхать*
Сына сестры, но не был в силах, о врагов губитель!
4. Старый витязь* обеими руками обнял Арджуна,
Осунувшийся, он причитал, всех сыновей вспоминая,
5. Братьев, сынов, внуков, детей сестры, друзей — (всех) вместе!

Васудэва, (отец Кришны), сказал:

- Тех, которые стократно покоряли земных царей
и дайтев, Арджуна,
6. На кого я взирал (с надеждой), не вижу их ныне,
а я живу, Арджуна!
Из-за тех двух (твоих) учеников, Арджуна,
всегда ценимых, любимых,
 7. Из-за неразумия их обоих, о Партха,
вришнийцы были обречены на гибель!

Лучшие витязи из вришнейцев отличными колесничими
тех двух считали:

8. Прадьюмну и Ююдхану; говоря о них, ты справедливо гордился;
О тигр-каурава, (самому) Кришне они были всегда любезны!
9. Они-то и были главной причиной гибели вришнейцев!
Впрочем, я не порицаю ни сына Шини, ни Хардику, Арджуна,
10. Ни Акруру, ни сына Рукмини: проклятие (браминов) —
вот причина!
Но тот, кто* с Кешиним и Камсой отважно (сражался),
преходящего мира владыка,
11. Тот, кто лишил тела, о Партха, раджу Чеди,
преисполненного гордыней,
Экалавыю, сына раджи нишадцев, калингов, магадхов,
12. А также гандхарвов и раджей пустынных земель, и раджу Кешу,
(Покорил) владык горных стран, богатырей востока и юга,
13. Как мог (он), Мадхусудана, посмотреть
тех пустынных козней?!
Ведь и ты, и Нарада, и (другие) мунис — (все вы) чтите
14. Говинду как вечного и безупречного бога...
Видно, сознательно допустил гибель своих земляков
Рождённый под осью*.
15. Сынок, тот Ачьюта недостаточно обратил внимания
(на это проклятие):
Он допустил сбыться слову Гандхари и великих ришей,
о врагов утеснить!
16. Тем святым мужам не восхотел перечить владыка
преходящего мира!
Ведь воочию твой внук, о великий подвижник,
17. Убитый Ашваттхаманом, был оживлён* могуществом (Кришны).
Этих же своих родичей твой друг не пожелал
взять под (свою) защиту.
18. Когда сынов и внуков, друзей и братьев он увидел,
Валявшихся убитыми, вот что он мне молвил:
19. «Совершилось уничтожение нашего рода, о тур-Бхарата!
В Дваравати, в этот (наш) город, Бибхатсу придёт;
20. Поведай ему, как произошло великое побоище вришнейцев;
Многомощный, прослышав о гибели ядавов, владыка,

21. Он поспешит сюда прибыть, нет у меня в этом сомнения,
Ибо я — тот Арджуна, а тот Арджуна — я. Знай это!
22. Что этот разумный Бхарата скажет, подлежит выполнению!
В приспевшее время позаботится Пандава
23. О женщинах, детях, а также о ваших посмертных обрядах.
Но как только Дхананджая из этого города выйдет,
24. (Тотчас) и кремль с его воротами, и город океан затопит.
Я же в некоей стране предамся выполнению обетов
25. Вместе с премудрым Рамой в ожидании своего часа».
Так мне сказал Хришикеша, безмерно отважный,
26. Со мной и детьми расставаясь. Затем, куда хотел,
в ту сторону и направился владыка.
Я размышляю о тех двух махатмах, о твоих двух братьях;
27. Узнав об этом ужасном побоище, я прекратил
принимать пищу, мучимый скорбью;
Не освобождаюсь* и не живу. Счастье, что с тобой
я повидался, Пандава!
28. Партха, исполни всё, без остатка, указанное Кришной.
Вот тебе царство, сокровища, женщины, о сын Притхи!
Я же столь желанную (для других) жизнь покину,
о врагов губитель!

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ»
ГЛАСИТ ШЕСТАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

БЕСЕДА АРДЖУНЫ И ВАСУДЭВЫ





ГЛАВА VII

Вайшампаяна сказал:

1. После таких слов брата матери, Бибхатсу, врагов покоритель.
Скорбный, ещё более скорбному Васудэве молвил:
2. «О брат моей матери, лучшим из богатырей
вришнейцев и всем его племенем, родом,
Покинутую землю не могу я видеть и хоть сколько-нибудь
(здесь) промедлить.
3. (Все) Пандавы: Раджа, Бхимасена, Сахадэва,
Накула, Яджнасени — шесть (со мной вместе),
мы — единомушны!
4. И для (нашего) раджи время ухода несомненно настало!
О лучший из знающих бег времён, знай:
мы также готовы (к уходу)*.
5. Но сперва я должен отвести в Индрапрастху, о врагов укротитель,
Всех вришнейских женщин, детей и старцев*.
6. Закончив беседу (с Васудэвой), Дхананджая сказал
Даруке такое слово:
«Советников (тех двух) вришнейских богатырей
хочу немедля видеть!»

7. Отдав такой приказ, в (палату) собрания вришнейцев,
(называемую) «Судхарма»,
Арджуна вошел, скорбя о погибших витязях великоколесничих.
8. К воссевшему там все простолюдины собрались,
Брамины, правители также явились и вокруг него стали.
9. Все были растеряны и унылы, их сердца тосковали;
Тоскующий больше них сын Притхи сказал ко времени
такое слово:
10. «В Шакрапрастху я сам поведу вришнейцев и андхаков;
А весь этот город (Двараку) — океан затопит.
11. Разное имущество, драгоценности приготовьте;
В Шакрапрастхе этот вот Ваджра (внук Кришны)
будет над вами раджей.
12. Через семь дней, на ясном восходе (солнца),
Нам всем надлежит уходить отсюда. Приступайте же
к сборам немедленно!»
13. Так повелел им всем безупречный в поступках сын Притхи.
Старательно они собирались, заботясь о собственном благе.
14. Эту ночь Партха проводил в чертоге Кешавы;
Тяжкая скорбь и смятение внезапно его охватили.
15. А наутро (открылось), что Шаури Васудэва, великий подвижник,
Превеликолепный пошёл высшим путём*,
сосредоточив ум (в йоге).
16. Тогда поднялся великий плач в чертоге Васудэвы:
Молодушки вопили ужасно, рыдали;
17. Растрёпанные женщины посрывали украшения,
Били себя в перси и жалобно причитали.
18. Дэваки, Бхадра с Рохини и Мадирой вместе —
Эти лучшие из молодых склонились над (телом) мужа.
19. Затем Партха* велел вывезти за город тело Шаури, Бхарата,
На большой, запряженной людьми тростниковой* колеснице.
20. Горожане, жители Двараки и благожелательные деревенские люди
Его провожали толпой*, преисполненные скорбью и горем.

21. (Несли) пылающий (домашний) огонь и золотой зонт,
употреблявшийся при ашвамедхе;
Перед погребальной колесницей шли пурохиты,
22. А позади — богатыря провожали царицы, (все) в украшениях;
Тысячи женщин (служанок) и тысячи невесток их окружали.
23. И на месте, которое было приятно махатме (еще) при жизни,
Именно там, во исполнение желанья (покойного),
были совершены посмертные обряды.
24. За богатырём, сыном витязя, на его
(погребальный) костёр поднялись
Четыре прекраснотаннские его супруги и ушли в мир супруга.
25. Радость Панду (Арджуна) сжёг (на костре) вместе с дарами
И разными благовониями (Васудэву) и четырех супругов,
за ним ушедших.
26. (Слились) в один великий шум треск пылающих дров, Бхарата,
Пение саманов и возгласы скорбящего народа!
27. Затем под предводительством Ваджры юные вришнейцы
и андхаки.
Также все женщины совершили возлияние воды
(покойному) махатме.
28. Не пренебрегая долгом, Пхальгуна, ревнитель закона,
Отправился на место гибели вришнейцев, о тур-Бхарата!
29. Увидев павших, валяющихся где попало,
великой скорбью он был охвачен,
(Там) оставался каурава, совершая должные (обряды)
в приспевшее время.
30. Он творил обряды, полагающиеся сообразно
достоинствам (павших).
Для убитых палицами, возникшими из (травы) эраки,
31. В силу проклятия браминов. Найдя тела Рамы и Васудэвы,
Он повелел людям, сведущим в этих обрядах, сжечь оба (тела).
32. Когда были выполнены по уставу посмертные обряды,
На восходе седьмого дня Пандава поспешно
взошёл на колесницу.

33. На повозках, запряженных лошадьми, верблюдами, ослами.
Коровами, вдовы витязей-вришнийцев, рыдая, терзаясь горем,
34. Последовали за махатмой Дхананджаей, сыном Панду.
Слуги андхаков и вришнийцев, их колесничие и верховые,
35. Утратившие хозяев-витязей, горожане, жители деревень—
старики, дети
По наказу сына Притхи шли, окружая женщин в походе.
36. Вожак слонов шествовали на слонах, подобных горам,
С пешей охраной сомкнувшись, двигались воины вперемешку.
37. Все дети андхаков и вришнийцев следовали за Партхой;
Также брамины, кшатрии, вайшьи, (их) богатый
(скарь тащили) шудры*;
38. Выдвинутые вперёд шестьдесят тысяч жён Васудэвы
Шли вместе с Ваджрой, внуком премудрого Кришны.
39. Следовало (ещё) много тысяч миллионов женщин,
Утративших (своих) владык: бходжей, вришнийцев, андхаков...
40. Поистине образуя море, те вришнийцы* следовали за премудрым,
Лучшим из лучших колесничих, победителем
вражеских городов, сыном Притхи.
41. Когда люди ушли из Двараки, полной сокровищ.
Её водой затопил Океан, обитель (разных) чудищ*;
42. Как только величайший тигр-человек (Арджуна), уходя,
от берега удалялся.
Тотчас этот участок земли заливала вода океана.
43. Люди, обитатели Двараки, созерцая это чудо,
«Увы, какая судьба!» — восклицали и торопились
уйти подальше.
44. На горах, в чудесных лесах, возле отрадных потоков,
В разнообразных (местах) Дхананджая делал привалы
для вришнийских женщин.
45. Благополучно достигнув Пятиречья, тот мудрый владыка
Расположил становище в этой хлебной стране,
скотом и всем прочим* богатой.
46. Но вот разбойники, обуянные вождением,
увидали, что женщины.
Мужья которых погибли, охраняются только
сыном Притхи, о Бхарата,

47. И жадность совсем замутила умы тех злодеев;
Абхиры обсуждали совместно благоприятные* знаки:
48. «Стариков, детей и вдов охраняет лишь один лучник — Арджуна.
И ведет он их через нашу (землю), а мощь его воинов убита!»
49. Тогда тысячи разбойников, вооружённых палицами,
На вришнейцев внезапно напали, жадные к добыче.
50. Громким, львиным рыком иных они приводили в трепет;
Побуждаемые благоприятным для них временем,
они всех перебить хотели,
51. Но Каунтея вместе со спутниками быстро к врагам повернулся
И сказал (им) долгорукий Арджуна как бы с насмешкой:
52. «(А ну), проваливай, кто хочет живым остаться!
Мигом, пронзённые стрелами, загорюете вы, умирая!»
53. Но слову, сказанному тем витязем,
(разбойники) внимать не стали,
Безумные, они набрасывались на Пандаву,
налегали снова и снова.
54. Тогда Арджуна взялся за дивный лук Гандивы,
Но тетиву неветшающего, огромного он натянул не без усилий
55. И напрягал тетиву всё с большим усилием,
по мере возрастания свалки;
Он вспомнил об оружьи (богов), но
(как владеть им) не мог припомнить.
56. Видя такую большую напасть —
ослабление богатырской руки в сраженье
Из-за утраты умения владеть дивным, великим
оружием, — почувствовал себя опозоренным (сын Притхи),
57. А воины-вришнейцы: водители слонов, колесничие и другие—
Не посмели вернуть тех похищенных женщин;
58. Очень уж много собралось там женщин,
И тщетно Партха своих родственниц защитить старался.
59. Знатнейших из них повсюду (разбойники) тащили
На глазах у всех воинов; иные же перебежали по своей воле.
60. Тогда стрелами, пущенными из лука Гандивы,
Дхананджая, сын Притхи,

- Тысячами стал убивать (разбойников),
а вришнейские слуги ему помогали.
61. Но скоро исчерпались те жалящие (стрелы), раджа,
А ведь некогда они неисчерпаемы были!
(Ныне ж) конец тем кровососущим стрелам!
62. Когда исчерпались стрелы, (Арджуна),
подавленный тяжкой скорбью,
Стал разбойников убивать когтём лука.
63. И вот на глазах у Партхи, захватив лучших женщин
Вришнейцев и андраков, чужеземцы-мlechчи
исчезли, о Джанамеджая!
64. И владыка Дхананджая о (неизбежной) судьбе
стал размышлять в (своём) сердце,
Томимый тяжкой тоской, он вздыхал глубоко.
65. Об исчезновении небесного оружия, об ослаблении рук
богатырских,
О неповиновении лука (Гандивы), об истощении стрел
(заклятых)
66. Помышляя: «Это — судьба!»* — приуныл сын Притхи;
Молвив: «Да будет так!», он отвернулся, раджа.
67. Затем премудрый, забрав оставшихся женщин
И собрав уцелевшее имущество, сошёл на поле Куру.
68. Так привёл оставшихся вришнейских женщин каурава;
То там, то здесь их расселил Дхананджая.
69. Продолжателю рода, сыну Хридики, (внуку Дроны),
город Марттикавату отдал Партха
И женщин царя Бходжи, оставшихся от расхищенья,
70. Отдал стариков, детей и женскую (прислугу).
Всех уцелевших воинов в городе Шакрапрастхе
поселил Пандава;
71. Возле (реки) Сарасвати поселил благочестивый старцев
и малолетних
Вместе с сыном Ююдханы, любимым сыном Сатьяки.

72. В Индрапрастхе дал царство Ваджре губитель вражеских ратей,
Но вдовы Акруры предпочли странничество
вместо жизни с Ваджрой;
73. Рукмини, Гандхари, Чайвья, Хаймавати, также
(Главная) царица Джамбавати вошли в огонь Джатаведасу;
74. Сатьябхама и другие почтенные жёны Кришны
Отправились в лес совершать умерщвление плоти*.
75. Люди, жители Двараки, последовавшие за Партхой
Целесообразно расселились, подчинясь Ваджре.
76. Выполнив (всё) в надлежащее время, Арджуна,
обливаясь слезами.
Отправился к сидящему в своей обители
Островитянину, Кришне-Вьясе.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В КНИГЕ «ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ»
ГЛАСИТ СЕДЬМАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

ПРИВОД ВРИШНИЙСКИХ ЖЕНЩИН





ГЛАВА VIII

Вайшампаяна сказал:

1. Раджа, когда вошёл князь Арджуна
в обитель правдолюбца муни,
Он увидел сына Сатьявати, сидящего одиноко;
2. Приблизясь, предстал тому великообетному, знатоку закона:
«Я — Арджуна*! — радуясь весьма, дружелюбный молвил.
3. «Добро пожаловать», — так муни, сын Сатьявати, ответил.
«Садись», — сказал безмятежный духом великий муни.
4. Заметив, что сын Притхи печален, что тяжко
вздыхает он снова и снова,
Увидев, что пришелец подавлен, спросил его Вьяса:
5. «С ноготка, с волоска, с кромки, из кружки
не взбрызнул* ли тебя кто-либо?
Не сходилась ль ты (с женщиной во время) красок?»*
Уж не убил ли ты брамина?
6. Иль в битве ты потерпел поражение?
Ты выглядишь, как потерявший счастье!

Не ведомо мне, чтобы тебя одолел кто-либо.

Так что же с тобой, тур-Бхарата?»

7. Дай мне услышать, сын Притхи, благоволи сообщить скорее!»

Арджуна сказал:

Как (лёгкое) облако, прекрасный святой владыка,
с очами, подобными лотосу, смыкающему лепестки на закате,

8. Тот Кришна, покинув тело, взошёл на небо;
с ним (брат его) Рама!
В битве на палицах, порождённой проклятием браминов,
для многих вришнейских мужей

9. Возле Прабхасы настал последний (час),
вызывающий содрогание*.
Эти витязи отважные, величавые, как львы мощные, махатмы,

10. О брамин, бходжи, вришнейцы, андхаки перебили
друг друга в свалке
Палицами крепкими, как железо: железными палицами
становились внезапно

11. Стебли (травы) эраки и (витязей) поражали;
виждь времён превратность!
Там было пятьсот тысяч богатырей — все погибли!

12. На взаимную гибель снова и снова они сходились.
О гибели безмерного и ядавов вспоминая снова и снова,

13. (Смерти) преславного Кришны я не могу постигнуть,
Как высыхания океана или горы передвиженья,

14. Или крушения небосвода, иль огня охлажденья;
Невероятна гибель обладателя лука Шринга, так полагаю.

15. Лишась Кришны, я не хочу оставаться здесь в мире!
О богатый подвигом, услышь от меня о ещё злейшем:

16. Непрестанная дума об этом надрывает мне сердце:
О брамин, на глазах у меня тысячи жён вришнейцев
17. Были похищены в Пятиречье абхирами, следившими за нами
Когда я схватил лук, то полностью натянуть
его был не в силах.
18. Сила моих рук оказалась не той, что раньше!
И разное моё оружие исчезло, о великий мунни!
19. Мгновенно исчерпались стрелы в колчане!
Держащего диск, раковину, палицу,
того непостижимого Пурушу,
20. Четырёхрукого, темноликого, с глазами,
подобными лепесткам лотоса, в жёлтой одежде;
Великолепного, того, кто некогда управлял моей колесницей,
21. Его, вечного, опалявшего некогда вражеские рати, не вижу!
Того, кто рати врагов испепелял (своим) блеском!
22. Лишь после него я губил стрелами, пущенными из Гандивы*!
В отчаяние прихожу, не видя его, шатаюсь,
(теряя силы), о лучший из говорящих!
23. Смятённая мечется мысль, и не найти мне покоя...
Без витязя Джанарданы жизнь мне постыла!
24. Ведь услышав, что ушёл Вишну, я спутал стороны света,
Испепелён я, опустошён, утратил мужество, знание!
25. Благоволи, превосходный владыка, указать мне благо!
Вьяса сказал:
Проклятие браминов испепелило великих витязей —
вришнейцев, андхаков.
26. Но тебе, тигр-каурава, не подобает скорбеть о погибших*,
Ибо этих махатм долженствовавшее быть постигло.

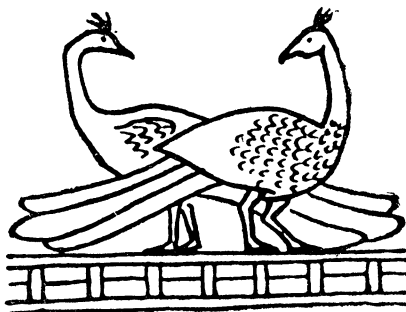
- Вайшампаяна сказал:

75

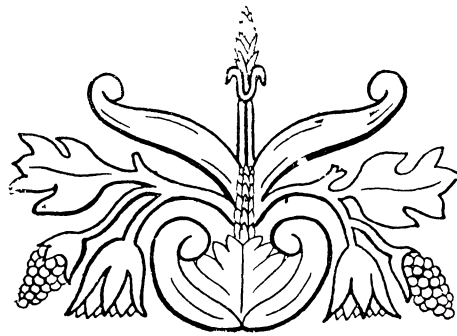
38. Отпущенный им, отправился в город, именуемый «Слоновым»*.
Придя в город, богатырь пришёл к Юдхиштхире
И сообщил, что произошло с племенами вришнейцев и андхаков.

ТАК В СВЯТОЙ «МАХАБХАРАТЕ», В ИЗБОРНИКЕ В 100 000 ШЛОК,
ВОЗВЕЩЕННОМ ВЪЯСОИ, В КНИГЕ «ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ»
ГЛАСИТ ВОСЬМАЯ ГЛАВА, ИМЕНУЕМАЯ

БЕСЕДА ВЪЯСЫ И АРДЖУНЫ
ЗАКОНЧЕНА КНИГА «ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ»



ПОСЛЕСЛОВИЕ





САНКХЬЯ И ЙОГА

ЧАСТЬ I. САНКХЬЯ

Переводом «Мокшадхармы» закончена работа над основными философскими текстами «Махабхараты». Дейссен их насчитывает четыре: «Книга Санатсуджаты» (из IV книги «Махабхараты», «Бхагавадгита» (из IV книги), «Мокшадхарма» (из XII книги) и «Анугита» (из XIV книги); сюда же с полным правом можно причислить «Беседу брамина и охотника», входящую в состав «Беседы Маркандеи» (из III книги). Вивекананда даже называет этот текст «Упанишадой».

«Махабхарата», соблюдая традиции Упанишад, нередко повествует, как человек низшей варны поучает брамина, например, в Чханд. уп. V, II й сл. рассказывается, как царь Ашвапати поучает браминов, в «Мокшадхарме» простой купец Туладхара наставляет великого подвижника Джаджали. Наставления, получаемые браминами от простых людей, касаются серьёзнейших философских и этических вопросов, а потому такие тексты следует рассматривать как философские в широком смысле слова. Они отражают важный процесс, происходивший в тогдашнем обществе: идеологическую борьбу более низких варн с браминами, претендовавшими на безусловный авторитет в духовных вопросах.

«Мокшадхарма» в отличие от других философских текстов поэмы не раз и очень остро затрагивает социальные проблемы, чётко выявляя противоречия взаимоотношений богатых и бедных; так, главы 176—178 и 268 (о допустимости смертной казни) свидетельствуют о начале пробуждения общественного сознания.

Тематика «Махабхараты» в целом, и даже одной только «Мокшадхармы», слишком обширна для простой вводной статьи. Приходится ограничить изложение вопросами Санкхьи и Йоги. В предыдущих выпусках теория Санкхьи и практика Йоги излагались, так сказать,

«статично», в известной абстракции, но теперь мы можем проследить диалектику развития данных течений, историческое их становление и наметить их место в довольно сложном комплексе философских систем или «воззрений» (даршан) Древней Индии.

Индийская философская традиция учит, что истина одна, но рассматривать её можно с разных сторон, под разным углом зрения, что и создаёт иллюзию множественности теорий.

В Индии насчитываются шесть правоверных философских «точек зрения» (даршан), в число которых входят Санкхья и Йога, хотя первая считается атеистическим учением. Включение Санкхьи в число правоверных воззрений было возможно потому, что «правоверность» в Древней Индии определялась не столько с точки зрения верований, убеждений, сколько с точки зрения социальной, политической: от правоверного требовалось точное соблюдение правил общественных взаимоотношений, законов варн, ведических обрядов. Правоверность это скорее *çila*, поведение, нежели *çradhdha*, что означает благочестие, почитание предков жертвами и лишь потом «вера». По философским взглядам Санкхья и буддизм часто весьма близки друг к другу, иногда гораздо ближе, нежели «безбожная Санкхья» и «безусловный монизм» (анирбхедаадвайта), и всё же оба эти течения причислены к шести правоверным учениям, тогда как буддизм считается ересью, и в шесть правоверных «взглядов» не включен, хотя исторически он относится к VI в. до нашей эры и мог бы быть включен в «даршаны». Радхакришнан даже хочет видеть причину возникновения даршан в реакции на «иконоборческий пыл материалистов, скептиков и некоторых буддистов» (Радхакришнан, Индийская философия, II, 13). Нужно сказать, что такое высказывание весьма мало убедительно, да и сам Радхакришнан несколькими строками ниже даёт иное, гораздо более реалистичное определение: «Принадлежность системы к астике или к настике зависит не от ее положительного или отрицательного отношения к природе высшего духа, а от признания или непризнания авторитета Вед» (там же). Разгадка немудрой зашифровки этого высказывания облегчается ещё и тем, что автор подчёркнуто называет шесть ортодоксальных систем «брахманическими». Ортодоксальность или неортодоксальность учения определялась не по содержанию его (здесь легко соединялось, казалось бы, самое несовместимое), а по отношению к Ведам, то есть к тем, кто сделал этот памятник прочным инструментом для эксплуатации. Недостаточно ясный учёт этого социального момента может повести по ложному следу и запутать в дебрях метафизики. Нужно помнить, что выделение шести даршан, как «ортодоксальных», освящено очень древней традицией.

Основные течения индийской философии возникли в «эпический» период, то есть в первой половине первого тысячелетия до нашей эры. Все они так или иначе исходили из Упанишад и развивались параллельно, каждое со своими особенностями, иногда столь несущественными, что практически получалась своего рода амальгама. Системы ньяя и вайшешика настолько мало отличаются друг от друга, что их

раздельность воспринимается как нечто искусственное. Подобным образом слиты и обе системы мимансы, если вообще можно принять раннюю мимансу за философскую систему.

Близки друг другу и обе системы Веданты безусловного и относительного монизма — *nīrvibhedādvaita*, *savibhedādvaita*, хотя эти системы сохраняют свои особенности значительно больше, нежели ньяя и вайшешика. О слиянии Санкхьи и Йоги уже говорилось и к этому положению еще не раз придётся возвращаться. Поэтому трудно сказать с достаточной достоверностью, которая из систем старше, которая моложе, и среди специалистов существуют немалые разногласия по этому вопросу. Однако большинство индийских и европейских исследователей считает, что наиболее древними течениями являются Санкхья и Йога, истоки которых прослеживаются вплоть до древних Упанишад («Чхандогья», «Брихадараньяка»). Учение только этих двух систем излагают в достаточно развёрнутом виде средние Упанишады («Шветашватара» и «Майтраяна»). О других системах лишь вскользь упоминают некоторые поздние Упанишады. Так, «Маңдукья-упанишада» (II, 20—21) намекает на учение вайшешиков о пране, локаятиков (материалистов) о плотных сутях и т. д. «Атма-упанишада», учащая о трех атманах, хотя и вскользь, но прямо упоминает о ньяя и мимансе («Атма-упанишада», 2). Согласно индийской традиции, воззрения различных школ излагаются не в историческом порядке, а по их смысловой ценности; изложение идёт от систем менее ценных, по мнению автора, к системам более ценным; разумеется, изложение завершается воззрением самого автора.

Все системы разделяются на две группы: *āstika* и *nāstika* — «утверждающие» и «отрицающие» (*āsti* значит «есть», «существует»). Выражение это нет надобности принимать в широком философском смысле «принятия» и «бытия», хотя слово *nāsti* и переводится подстрочно через *nihilist*. При характеристике воззрений эти термины обычно принимаются в узкорелигиозном смысле: «правоверный» и «неправоверный». К «правоверным» относят системы, признающие авторитет Вед, к «неправоверным» — не признающие.

Такое искусственное деление на основании одного чисто внешнего признака приводит к тому, что и в той, и в другой группе оказываются системы, весьма несходные по своему внутреннему содержанию, своей сущности.

В группу «неправоверных» систем входят чисто атеистические, но идеалистические системы: буддизм, джайнизм и наряду с ними реалистическая и пантеистическая система панчаратринов, то есть бхагаватов или сатватов, шиваистский тантризм и шактизм с их безудержной мистикой; это скорее верования, нежели философские системы.

В группу «правоверных» попала формалистическая ньяя, скорее система логики, нежели мировоззрение; будучи гносеологией, ньяя не

ставит перед собой метафизических задач. Брамин* был обязан изучать логику, так как эта наука входила в число шести расчленений Вед, наряду с грамматикой, законоучением, астрономо-астрологией и пр. Ньяю принимали все системы, она не вызывала дискуссий по существу. С ньяей тесно связана вайшешика, признающая реальность вещей (viśeṣha); она часто называется системой «наивного реализма». По существу вайшешика есть метафизика ньяи, подобно тому, как Йога есть практика Санкхьи. Как соединяют в одно целое ньяю и вайшешику, так соединяют в одно целое Санкхью и Йогу.

Ранняя миманса («памятка») собственно также не мировоззрение, не философская система, а краткая памятка, сводка ритуалистических наставлений, рассыпанных в Брахманах, мнемонический конспект ритуалов.

«Последующая Памятка» (уттара миманса) есть сводка основных философских положений Упанишад. Раннюю и Последующую мимансу соединяют в одно, как две части конспекта «конца Вед», Веданты. Такие мнемонические конспекты называются «сутрами», нитями, ведущими память куда следует.

«Уттара миманса» — это знаменитые «Брахмасутры» Бадараяны, пользующиеся огромным авторитетом. Как все сутры, «Брахмасутры» — не оригинальная система, а лишь конспект системы, существующей в развернутом виде. Язык сутр непонятен, так как состоит из отдельных фраз, и нередко фразы обрываются, оставаясь незаконченными. Без авторитетных толкований сутры недоступны для понимания, а сложность их языка допускала множество толкований, иногда совершенно противоположных. В Древней Индии не полагалось, чтобы мыслитель излагал свое учение от своего имени: он излагал его как полученное откровение или как свое понимание древних, авторитетных памятников. Хорошим примером этого являются толкования Шанкары на «Бхагавадгиту» (их много цитируется во 2-м выпуске этой серии); написаны они приблизительно через тысячу лет после создания поэмы.

Из толкований «Бхагавадгиты» и сутр Бадараяны возникли целые философские школы ведантистов, группирующиеся вокруг двух великих столпов индийской философии: Шри Шанкары Ачарьи (VIII—IX вв. н. э.) и Рамануджи (конец XII — середина XIII в.).

* В санскрите существуют два слова: Brāhmaṇ и Brahman, оба м. р. Первое обозначает философское абстрактное понятие, близкое понятию «нирваны», второе — мужского рода, означает «молитва», сборники молитвенных гимнов Веда, персонификация этой идеи — личный бог, Брахман и название варны, осуществляющей эту идею. В русском языке за варной давно закреплено название «браминской», за представителем этой варны — брамин, а за мифологической персонификацией — Брама. В русском языке слово Брахман приходится склонять по мужскому склонению, поэтому от читателя ускользает важнейший грамматический момент, подчеркивающий идею безатрибутивности Брахмана. С точки зрения строгого формализма, следует сохранить точность транскрипций, но это, несомненно, затруднит чтение неспециалиста, несанскритолога. Думается, что правильнее сохранить средний род слова, так как это чрезвычайно важный момент, о котором читатель всегда должен помнить, как о путеводной нити, а не сохранять формальную «научность» за счет ясности текста. Изложенные соображения привели к мысли писать не Брахман, а дать слово с окончанием среднего рода — Брахмо.

Тесная связь, если не полное тождество Санкхьи и Йоги, неоднократно утверждается авторитетными текстами: «Бхагавадгита» в гл. IV утверждает единство Санкхьи и Йоги; в начале «Пранагнихотра-упанишад» сказано, что без Санкхьи и Йоги нет спасенья; «Шулика-упанишада» и «Йога-сутры» обосновывают праксис Йоги на теории Санкхьи и Йоги. Современные исследователи также признают единство Санкхьи и Йоги (ср. Бхагаван Кумара Шастри, 1 с., с. 37), однако такая близость не есть полное неразличимое тождество (Дальман). Несомненно, что Йога хотя и связана с теорией Санкхьи, все же она как праксис принимается и другими философскими системами Индии.

Общие черты «правоверных» и «неправоверных» школ Индии. Общность цели

«Противоречивым словом ты как бы вводишь в заблуждение мое сознание (буддхи); скажи мне достоверно одно то, чем я достигну блага» («Бхагавадгита», III, 2). Эти слова Арджуны можно поставить эпиграфом ко всей индийской философии, которую можно было бы назвать прагматизмом, если бы этот термин не получил отрицательного значения, как обозначение плоско-утилитарной направленности. Все философские школы Индии равнодушны к так называемому «чистому» или «отвлеченному» познанию; такое знание не считается настоящим и не ценится: ценно только знание, ведущее к благу. Эти школы, за исключением чарваков, наивных реалистов и гедонистов, под «благом» понимали освобождение. Отсюда вырисовываются три момента, характерных для индийских философских школ: имманентный пессимизм, особенно школы Санкхьи; учение о перевоплощениях; учение об освобождении.

Индийский пессимизм

Постоянные толки европейских специалистов об индийском пессимизме вызывают раздражение пандитов. Радхакришнан пишет: «Основными обвинениями, выдвигаемыми против индийской философии, являются обвинения в пессимизме, догматизме, равнодушии к этике и в консерватизме. Почти каждый критик индийской философии и культуры надоедливо толкует о её пессимизме» (Индийская философия, I, 36), но тут же сам признает безусловно пессимистическое отношение всех индийских философских систем к проявленному миру. Автор считает, что философию порождает неудовлетворённость человека окружающей жизнью. Но, даже принимая это положение, нередко высказываемое и другими мыслителями (Эпикуром, Диогеном, стоиками, Шопенгауэром, Гартманом, Новалисом и др.), всё же приходится признать, что индийская философия занимает особое место среди других

пессимистических течений: она не только не стремится разрешить вопрос в плане проявленного вообще, но продумывает задачу до конца и принимает крайний имманентный пессимизм как непереносимое условие для движения вперёд.

Разница между философским и религиозным пессимизмом состоит в том, что религиозный пессимизм разрешает противоречие обещанием благ и радостей в потустороннем мире, а философский пессимизм отказывается принять такое разрешение вопроса и, по выражению Ф. М. Достоевского, «почтительнейше возвращает билет на право входа в рай».

В индийской философии специальный термин *nirveda* — «отвращение к миру» определяет психическое состояние, необходимое для достижения истинного знания, которое одно только ведёт к освобождению. Нужно подчеркнуть, что под «проявленным миром» индийская философия понимает не только земной мир, но и «блаженную страну богов». Вся индийская философия, за исключением школы чарваков, по своим взглядам, близким эпикурейцам, видит спасение, благо в освобождении от всего проявленного. Но это «освобождение» разные философские школы понимали по-разному. Наиболее пессимистическими учениями являются Санкхья и весьма близкий к ней буддизм.

Знание и причинность

Деятельность органов чувств, любое соприкосновение с проявленным есть источник страдания; горе само по себе есть страдание, а радость, в конце концов, приводит к страданию, хотя бы уже потому, что она не вечна. Поэтому влечение чувств к предметам чувств, отождествление себя с ними, желание насладиться плодами своих дел нужно рассматривать не просто как отсутствие истинного знания (*avidya*), а как ложное знание, заблуждение (*moḥa*).

Различаются два источника заблуждения: обман чувств и ложное умозаключение. В индийской философии классический пример заблуждения вследствие обмана чувств таков: увидев на земле верёвку, я испугался, приняв её за змею, но по другим признакам, отличающим её от змеи, — отсутствие движения и пр., — я исправляю обман чувств, устанавливая истинное положение вещей умозаключением. Классический пример ложного умозаключения таков: увидев плывущие по реке деревья, я заключаю: в верховьях реки было наводнение. Но такое умозаключение сделано без достаточного учёта других моментов: отсутствие половодья на доступном наблюдению отрезке реки и пр. — оказывается ложным; я сужу о причине по характеру следствия без достаточного учёта всех признаков. Оба примера поясняют, как возникает заблуждение. Отсутствие правильного знания может натолкнуть на ошибочные, неправильные действия, причиняющие, в свою очередь, нежелательные следствия.

Индийские мыслители уже в глубокой древности постигли, что вопрос о причинности является узловым вопросом, так как он заключает в себе всю триаду философских проблем: онтологию, феноменоло-

гию и гносеологию. То или иное философское учение характеризуется в зависимости от его понимания закона причинности. В учении о причинности различают: самопричину — *causa sui*, *svayambhu* — «самосущая», в теистических текстах так именуется бог, а в текстах Санкхьи — пракрити, она же есть и вещественная причина — *causa materialis*, *upadanam* (из чего?); действенную причину — *causa efficiens*, *ṇimittam* (кем?); орудийную причину — *causa instrumentalis* (чем?); конечную причину, цель — *causa finalis* (для чего?); это и есть следствие. Отношение между причиной и следствием можно себе представить по-разному: можно предположить, что материальная причина остаётся неизменной в следствии, а действующая причина лишь меняет форму материальной причины, значит весь причинно-следственный ряд иллюзорен; можно считать, что следствие в потенциальном состоянии реально предсуществует в причине, а действующая причина лишь приводит потенцию в актуальное состояние: например, масло содержится в сезамовом семени и до воздействия на семя с целью добыть масло. В таком случае воздействующая причина необходима для того, чтобы выявить следствие в причине. Такой взгляд признаёт возможность изменений самой субстанции (*vikāra*). Учение, признающее предсуществование следствия в причине и реальность изменения материальной причины, называется *satkāryavada*; его защищает Санкхья (ср. также «Бхагавадгита», XIII, 6, «Поле и его изменения»).

Можно принимать неизменность причины в следствии, то есть признавать реальность причины (вернее субстанции) и нереальность следствия. Этим по существу отрицается реальность причинно-следственного ряда, но не реальность вообще. Такова точка зрения адвайтистов школы Шанкары.

Наконец, можно признать существование изменений и отрицать основу этих изменений (субстанцию, дхарму); в таком случае приходится признать, что всякое изменение есть нечто абсолютно новое: существуют мгновенно исчезающие дхармы, проявляющиеся в формах, но за этими формами нет никакой основы. Такую теорию выдвигают буддисты, за это ведантисты их называют *vaiṇaṣīka*, нигилистами. Теория буддистов, противопоставленная теории Санкхьи, называется *asatkāryavadi* (учащая о нереальности причин).

Мукерджи, рассматривая сущность спора о причинности в индийской философской литературе, подчёркивает важность этого момента для определения характера той или иной системы: все индийские философские школы принято делить на *satkāryavadi*- и *asatkāryavadi*, то есть на признающих реальность причинно-следственного ряда и непризнающих её. Вокруг закона причинности разгорались самые острые споры. Санкхья формулировала: «Молоко превращается в творог» (то есть материальная причина силой воздействующей причины претерпевает реальное изменение (*vikāra*)). Шанкара даёт формулу: «Глина не меняется в кувшине», то есть следствие есть видимость, реально причина. Буддисты (шуньявадины) формулируют — «растение уничтожа-

ет семья», то есть следствие лишь иллюзорно связано с причиной, в действительности одно явление просто сменяется другим.

Для построения любой философской системы необходимо уяснить себе характер связи отдельных вещей между собой, установить закономерность явлений. В индийской философии вопросами логики особенно тщательно занималась школа ньяя, которая до тонкости разработала учение о причинности. Ньяя признает достоверность непосредственного опыта (*pratyaksha*). Познание внешнего мира, правильно осмысленное и проверенное, по мнению ньяя, достоверно. Вещи даны в опыте, но их отношения непосредственно в опыте не даются, но и не выводятся путём чистого умозаключения. Понимание взаимосвязи вещей относится к так называемым «синтетическим» суждениям, где умозаключение выводится на основании косвенных наблюдений, например, на том факте, что одна вещь никогда не наблюдается без другой вещи, ей предшествующей: в таком случае мы говорим, что предшествующая вещь есть причина последующей. Ясно, что такое суждение никогда не может обладать полнотой достоверности. Ньяя придерживается монокаузальной теории, то есть утверждает, что одна данная причина несёт единственное следствие и что данное следствие может иметь единственную причину. Эта школа считает, что принятие теории констелляции причин исключает всякую возможность научного мышления. Ньяя признает полную реальность причинно-следственного ряда, то есть реальный переход материальной причины в следствие, при содействии исполняющей причины (*causa efficiens*) с помощью орудийной причины (*causa instrumentalis*). Таким образом, ньяя рассматривает следствие как цель причины (*causa finalis*).

Эту схему теории причинности, выработанную школой ньяя, принимали и другие школы индийской философии, но понимали они её по-разному. Школа вайшешика, представляющая по существу одно целое с школой ньяя, безоговорочно принимала эту схему. Санкхья и связанная с ней Йога также принимали сущность учения ньяя о причинности, то есть признавали реальный переход материальной причины в следствие. Ведантйская школа Шанкары, признавая реальность причины, отрицала реальность её преобразования в следствие, считая, что реальность всегда неизменна и всякое её изменение иллюзорно.

Школы буддистов по-разному разрешали вопрос о причинности: реалисты примыкали к взгляду Санкхьи, этому же следовали и джайнисты. Идеалисты-буддисты близки школе Шанкары, вернее ведантисты принимали взгляды буддийского идеализма, возникшего гораздо раньше Шанкары (учитель учителя Шанкары был буддист); наконец, шуньявадины вообще отрицали существование причинной связи между вещами, уча о мгновенных дхармах, как о единицах проявления, сменяющих друг друга, но не связанных друг с другом; шуньявадины принимали реальность только пустоты (Ф. И. Щербацкий).

Признание реальности всего причинно-следственного ряда лежит в основе реализма любого толка; поэтому ньяю, вайшешику, Санкхью и Йогу нужно отнести к реалистическим школам.

Отрицание реальности изменения причины в следствии ведёт к имманентному иллюзионизму. Такова школа Шанкары, проповедующая, что мир есть лишь кажущееся изменение вечно неизменной, незыблемой Реальности, Абсолютного Субъекта, Атмана. Отрицание причинности ведет к имманентному и трансцендентному нигилизму шуньявадинов.

Сущность истинного знания заключается в постижении, что всякая деятельность ради самого себя порождает причинно-следственный ряд; хотя сам он непрерывен, но плоды его недолговечны. Хорошие дела приносят хорошие плоды, плохие дела приносят плохие плоды. Дела не складываются, не образуют общей суммы, где плюс и минус нейтрализуют друг друга: человек по отдельности вкушает плоды хороших и плохих дел, иными словами — в учении о причинно-следственном ряде нет идеи искупления; впрочем, это положение не безусловно; как исключение, в «Мокшадхарме» можно найти указание на то, что последствия плохих поступков можно нейтрализовать добрыми делами.

Учение о карме и перевоплощениях*

Из области логики и феноменологии учение о причинности постепенно перешло в этическую область. Из сознания, что сам человек есть творец своей судьбы, творец всего хорошего и дурного в себе, проистекает сознание ответственности за свои поступки. Эта мысль приводит к убеждению, что сам человек создает себя. Причинно-следственный ряд не ограничен ни началом, ни концом, дела каждого человека накапливаются, их материальная причина — психика человека, которая согласно учению Санкхьи материально претерпевает изменения, но не разрушается с разрушением самых плотных слоёв, именуемых «стулашарира», или плотное, физическое тело, образованное большими или плотными сутями. Более тонкое психическое тело (лингашарира или сукшмашарира) есть «внутренний деятель» (антахкарана), неразлучный со своими делами, он продолжает существовать в них даже после разрушения плотного тела. Закономерность причинно-следственного ряда должна быть осуществлена. Поступки людей и животных можно распределить по трём категориям: творимая карма, зреющая и зрелая**. Зрелой кармой называется процесс, ставший необратимым, например, карма, обуславливающая рождение в той или иной среде, в то или иное время и пр. Зреющая карма не столь инертна: в её условиях человеку

* В последнее время в литературе, даже специальной, стал появляться термин «перерождение» для перевода санскритского слова *janaka*. На первый взгляд, как будто бы и не плохо, подкупает кажущаяся близость, ибо корень *jan* означает действие рождения (в активном, пассивном и среднем залоге), но русский язык такого оборота не признает. Нельзя сказать «артист переродился в Бульбу» или «железы перевоплотились в раковую опухоль».

** При знакомстве с этикой Санкхьи не следует упускать из виду, что факт сам по себе не расценивается морально: моральной оценке подлежит акт, то есть сознательно совершаемый, целесообразный акт, действие.

оставляется возможность выбора, а выбор, который делает человек, есть творимая карма.

Итак, основная идея кармы есть учение о самотворчестве человека, о его исконной свободе. Эти идеи индийская мысль выработала уже в эпоху старших Упанишад — «Чхандогья», «Брихадараньяки». Одной из ранних формулировок закона кармы является знаменитое место в «Брихадараньяке-упанишаде» (III, 2), в беседе Яджнавалкья и сына Ритабхаги (это имя символично, оно значит «причастный закону»). Ритабхага спрашивает отца, что станет с человеком, когда его тело после смерти распадется на элементы. Яджнавалкья уводит Ритабхагу в сторону от других собеседников и, как великую тайну, сообщает ему, что всё зависит от дел человека: «...То, о чём они говорили, была карма и то, что они хвалили, была карма. Воистину через добрые дела (человек) становится хорошим, а через дурные — дурным (III, 2, 13)». Эта мысль развита той же упанишадой в IV, 4, 4—5: «Как золотых дел мастер берёт вещество одного изображения и из него выделяет иное изображение, новое и более красивое, так и душа, стряхнув тело и покинув неведение, создаёт себе иной, более красивый образ». Таинственность, которой окружено это учение, объясняется тем, что оно было невыгодно жрецам, учившим об искупительной силе жертвы. «Кто из чего состоит, тот так и действует, сообразно тому, как он поступает, таким он и рождается вновь. Кто творит благое — рождается благим, кто поступает плохо, тот и родится плохим; святым человек становится святыми делами, злым — злыми делами. Воистину сказано: человек полностью состоит из вожеления (ката); сообразны его вожелению его намерения, сообразны его намерению его поступки» («Брихадараньяка-упанишада», там же). В «Тайттирья-упанишаде» (II, 8) говорится о тех, которые силой совершенных дел стали богами. Радхакришнан ссылается еще на ряд аналогичных текстов в «Чхандогья-упанишаде», «Майятраяна-упанишаде».

Если принять, что поступки как действенная причина формируют образ человека, то из этого положения неизбежно вытекает следствие: по сравнению с бесконечностью причинно-следственного ряда жизнь человека есть дифференциально малый отрезок, не соизмеримый с бесконечностью ряда; значит, для того, чтобы деятельность могла формировать тонкое и плотное тело человека, необходимо принять, что такое тело, будучи материальной причиной, способно соединяться с новыми плотными телами.

Таким образом, философски учение о перевоплощениях являлось логическим следствием учения о причинности в школах саткарьявадинов.

Рассуждения, приложимые к истории развития одной души, будучи обобщены, приложимы к космосу в целом: мировые циклы подобны циклам развития отдельного существа; то, что есть джива (живая душа) для индивидуума, есть махан (великий) для пракрити; из него развивается тело космоса в начале калпы (мирового периода), и в него оно возвращается в конце калпы. Пралая есть полное растворе-

ние в смысле уничтожения, это есть возврат из актуального развернутого состояния (правритти) в потенциальное, свёрнутое (нивритти). Как после разрушения индивидуального тела составлявшие его части возвращаются в общую сокровищницу природы, в плотные суты, так вся пракрити возвращается в свою материальную основу, изначальную ткань космоса — прадхану.

Разумеется, что изложенное отнюдь не отрицает исторического хода идей перевоплощения, вера в которое существовала не у одних только жителей Деканского полуострова. Дейссен считает, что в Ведах нет прямого указания на верование в перевоплощения и что известный стих Вамадэвы «Ригведа» (I, 4, 26) «Некогда я был Ману, некогда я был Солнцем» не следует толковать в духе учения о перевоплощении. В Ведах, по мнению Дейссена, доказуема лишь вера в загробную жизнь, хорошую и дурную. Первые следы верования в перевоплощение Дейссен находит в «Шатапатха-брахмане» (VI, 6, 2, 4; XIII, 8, 1, 5), где говорится о вратах богов на северо-востоке и о вратах предков на юго-западе. В древних Упанишадах, например, в «Каушитака-упанишаде» (I, 1), уже затрагивается этот момент. Но основным текстом Упанишад, излагающим учение о перевоплощении, является текст, находящийся в «Чхандогье-упанишаде» (V, 3, 10) и в «Брихадараньяке-упанишаде» (VI, 2, 16). Оба текста совпадают почти дословно, и Дейссен сомневается в возможности установить, который из них старше. Но вопрос этот не столь уж важен для нашей темы. Индийцы называют этот текст «учением о пяти огнях». Дейссен указывает, что текст распадается на две части: учение о пяти огнях и учение о пути богов и предков. В тексте о двух путях говорится о посмертном воздаянии и о возвращении к земному существованию; Дейссен считает такую путаницу изложения доказательством того, что в известные уже Ведам представления о посмертном воздаянии вводится новое учение о возвращении к земному существованию. Автор считает, что это учение возникло как вывод из размышлений над причиной разницы характеров и нравственного поведения людей и указывает, что вопрос о разнице характеров людей занимал уже и ведических мудрецов, слагателей гимнов, и ссылается на «Ригведу» (X, 117, 9). Так возникает общее для всей индийской философии учение о вселенском индивидуальном перевоплощении или о потоке жизни, самсаре. Основанный на непрерывности причинно-следственного ряда поток этот вечен и не подчинен богам, наоборот — боги подчинены ему, будучи не свободными от закона причинности. Так как о самсаре говорят Упанишады, то все правоправные школы принимают это учение; принимают его буддисты и джайнисты, хотя оба течения не признают авторитета Вед. Но в зависимости от понимания той или иной школой закона причинности разные школы по-разному учат о самсаре: саткарьявадины (Санкхья, Йога, Ньяя-вайшешика, Пурва-миманса) принимают реальность самсары, асаткарьявадины (адвайтисты школы Шанкары) считают самсару иллюзорной. Что же касается Уттара-мимансы с её Брахмасутрами (Бадараяны), то её отношение к самсаре определяется в зависимости от толкования «Брахмасутр».

Сутры Бадараяны, сложенные за три-четыре столетия до нашей эры, излагают суммарно учение Упанишад (по-видимому, древних и средних). Изустная традиция сутр утратилась рано, а самое древнее толкование их, дошедшее до нас, принадлежит Шанкара-ачарье (VIII — начало IX в.), то есть оно написано около 1000 лет спустя после создания сутр.

Известно, что Шанкара толковал сутры в духе крайнего идеалистического монизма (avibhedadvaita), но такое толкование сутр Бадараяны не обязательно, что наглядно показали Рамануджа (конец XII — начало XIII в.) и Виджнянабхикшу (XV в.) — оба понимали «Брахмасутры» в духе относительного монизма (savibhedadvaita). Тибо, один из наиболее авторитетных специалистов по данному вопросу, легко допускает, что первоначально «Брахмасутры» понимались в дуалистическом духе. Так как они являются наиболее ранним и наиболее авторитетным изложением сути Упанишад, то правильное понимание сутр важно для истории индийской философии вообще, и для истории развития Санкхьи в частности.

Учение об освобождении (Мокшадхарма)

Из учения о самсаре логически вытекает учение об освобождении (мокша). Все индийские философские системы, признанные ортодоксальными, ставили освобождение своей конечной целью, своим идеалом, но каждая из них понимала его по своему. Понимание смысла освобождения обуславливалось пониманием смысла самсары, но только отчасти. Все эти индийские философские школы учат об Абсолюте, Запредельном проявленному, но понимают это Запредельное весьма по-разному: начиная с абсолютной пустоты *сипуа*, которая и есть абсолютная реальность, и кончая Абсолютным Субъектом, Атманом Сат-Чит-Ананда (Бытие-Знание-Блаженство). Понимание отношения Вселенной и Абсолюта также различно в разных школах. Так, абсолютные адвайтисты (Веданта Шанкары) и дуалистическая Санкхья Ишваракришны отрицают какую-либо связь между Абсолютом и космосом: адвайтисты потому, что мир иллюзорен, а значит, и всякое отношение к нему иллюзорно, а санкхьики отрицают потому, что Абсолют не может быть причастен к неабсолюту уже в силу своего определения. Школы относительного монизма Рамануджи понимают связь Абсолюта с космосом как бхакти, причем понимание бхакти по мере перехода от «Бхагавадгиты» к средневековым мистикам приобретает всё более выраженный половой характер.

Такое понимание этой связи позволяет вкладывать разнообразный смысл и в понятие «освобождение» от самсары, иными словами, в переход от относительного к абсолютному. Школы, вкладывающие в понятие «Абсолют» некоторые положительные представления, могут вкладывать положительное значение и в переход к Абсолюту, то есть в состояние нирваны. Вне всякого сомнения разные школы вкладыва-

ют в понятие «нирвана» различное содержание, начиная со словарного значения слова: «бездыханность», «безветрие», «угашение» и кончая состоянием полноты бытия и блаженства.

Поэтому нельзя давать индийской философии слишком обобщающую характеристику, как это делают некоторые современные индийские философы, утверждая, что индийской философии вообще присущ имманентный пессимизм и трансцендентный оптимизм. Это определение не подходит к чарвакам, к которым применима антитетическая формула: имманентный гедонизм и трансцендентный пессимизм. Не подходит она и к дуалистической Санкхье, отрицающей противоречие имманентного пессимизма и не дающей положительного определения нирваны; с натяжкой она подходит для йоги Патанджали.

Правильней сказать, что запредельный оптимизм свойственен школам, признающим Атмана. Понимание Абсолютного, как Брахмо или нирваны, менее чётко, и толкование этих терминов разноречиво.

В Упанишадах Брахмо иногда отождествляется с Атманом, иногда эти понятия сочетаются, но не до полного отождествления, иногда же Брахмо выражает понятие Запредельного безотносительно к Атману (это более заметно в ранних Упанишадах). Термин «нирвана» встречается в Упанишадах и то в самых поздних, лишь в единичных случаях, например, в «Кшурика-упанишаде», «Йогататтва-упанишаде»; эти памятники не старше, а может быть, и значительно моложе эпического периода; они относятся к йогическим «техническим» Упанишад. Можно сказать, что термин «нирвана» не свойственен Упанишад; для обозначения запредельного более ранние Упанишады пользуются термином «прана» (в единственном числе в смысле «жизнь», позже вошел в употребление термин «Брахмо», в значении которого больше формализма и абстракции. «Атман» надо считать наиболее поздним из трёх названных терминов. Смысл их постепенно сближался, но всё же более жизнеутверждающее, конкретное наполнение сохранилось за терминами «Пра́на» и «Атман»; более формалистическое, абстрактное — за терминами «Брахмо» и «нирвана». Термин «нирвана» правильной считать исконно буддийским, лишь позже, по мере развития буддизма, он проник в терминологию ортодоксальных школ и поздних Упанишад. Известно, что ранний буддизм часто повседневным, обычным словам придавал особый философский смысл. О происхождении и понимании термина «нирвана» существуют самые противоречивые мнения: одни считают его специфически буддийским термином, другие — заимствованным от браманизма. Наиболее раннее понимание нирваны в буддизме всё же отрицательное — угасание, происходящее тогда, когда исчерпываются моментальные дхармы буддийского плюрализма, зашедшего в тупик противоречий морального учения без субъекта морали и учения о спасении без субъекта, стремящегося к спасению (Stcherbatsky, Conception of Buddhist Nirvāṇa, 1927, p. 3).

Циммер неоднократно указывает на интереснейший приём буддийского искусства: на ранних буддийских барельефах Будда никогда не изображался, вся сцена компоновалась вокруг пустого места, где, как

предполагалось, должен был находиться Будда (например, сцена последнего искушения, сцена поклонения и пр.). Иногда вместо Будды изображался лишь след его стоп. Позже, когда стал преобладать махаянизм, фигуру Будды стали изображать и отдельно (статуи), и в композициях на барельефных стенах*. Освобождение есть конечная цель (*causa finalis*) всех индийских философских систем. Ясно, что в зависимости от того, как понималась причинность, как разрешалась задача следственного ряда, понималась и конечная цель — Освобождение.

Теизм, пантеизм, атеизм

В зависимости от того, как философская школа разрешает проблему причинности, стоит и понимание данной школы начала причинно-следственного ряда.

Признание творческой, целесообразной первопричины (*causa primalis, efficiens et finalis*) равносильно признанию теизма, согласно так называемому каузальному теологическому доказательству. Признание, что эта первопричина является также и материальной, приводит к пантеистической концепции. Отрицание ограничения причинно-следственного ряда, то есть признание его вечным, приводит к атеизму.

Все философские системы древности должны были так или иначе ориентироваться на религию, являвшуюся весьма существенной силой в древнем обществе. Санкхья издревле приобрела известность как атеистическая система. Так называемая «классическая» Санкхья, изложенная Ишваракришной в «Санкхья-карике» и датируемая Дасгуптой первым веком до или после начала нашей эры, всегда носила эпитет «атеистическая». По-видимому, этот эпитет не столько выделял данную школу среди других философских школ Индии, сколько служил для обозначения особого течения внутри самой школы и противопоставлял «классическую», или «атеистическую, Санкхью «теистической» Йоге. На Западе среди интересующихся историей культуры Индии распространено представление об особом «мистическом» характере всей индийской философии. Даже некоторые специалисты, как, например, Ольтмар поддерживают это представление. Этого взгляда придерживаются и некоторые современные индийские философы. Конечно, нельзя отрицать спиритуалистического характера индийской философии, но в применении к индийским философским школам этот термин приобретает несколько своеобразный оттенок.

Общий тон старших Упанишад пантеистичен; ярким образцом такого пантеизма является начало «Брихадараньяка-упанишады», изображающее космос в виде жертвенного коня Ашвамедхи; это вариант знаменитого гимна «Ригведы» (X, 90), изображающего развитие космоса как жертвоприношение пуруши (человека).

Иногда пантеизм Упанишад переходит в решительный атеизм; в качестве примера можно сослаться на отдел «Брихадараньяка-удани-

* Zimmer. The Art of Ind. Azia 1, p. 60—62. Philos of Philos, p. 472—473.

шады», излагающий учение Яджнавалкьи. В IV, 5, 13—15 Яджнавалкья категорически отрицает всякое сознание после смерти; так как для него сознание равнозначно познанию, а познание возможно лишь при наличии субъекта и объекта, но такое разделение отрицается понятием единства (*advaita* — букв. «без двойственности»).

В той же многослойной «Брихадараньяка-упанишаде» можно найти и зачатки теизма, но лишь в средних Упанишадах (в «Шветашватаре», «Иша») теистические идеи достигают полноты своего развития. В «Шветашватара-упанишаде», так часто сопоставляемой с «Бхагавад-гитой», есть упоминание о Санкхье (IV, 13), самое древнее, как принято думать.

Дейссен, следуя Шанкаре, в «Шветашватара-упанишаде» не принимает слова *sankhya* и *yoga* за технические термины, за названия систем, а придаёт им более широкое значение: «доказательство» (*санкхья*) и «упражнение в размышлении» (*йога*).

В поздних Упанишадах выражен не только теизм, но и конфессионизм, так как эти Упанишады разделяются на вишнуитские и шиваитские.

Школа ньяя была атеистической, так как для неё, как и для Лапласа, «бог оказался ненужной гипотезой», противоречащей основному положению школы о природе познания. Школа вайшешиков настолько тесно связана с ньей, что говорить о ней особо нет надобности.

Лишь условно можно назвать Веданту Шанкары теистической, хотя предание и повествует о нём, как о горячо набожном человеке: бог (Ишвара) Шанкары не менее иллюзорен, чем и весь мир, его творение. Ишвара Шанкары исчезает вместе с исчезновением космической майи перед лицом чистой абстракции, реализованного Абсолюта, «застылого, со стеклянными глазами», по удачному выражению Радха-кришнана (1. с. II, 617).

Итак, даже среди «ортодоксальных» систем индийской философии атеизм является скорее правилом, нежели исключением, и нет основания выделять одну из систем как сугубо атеистическую. Скорее эпитет «атеистическая» наводит на мысль о существовании иной, неатеистической Санкхьи. Обычно этот эпитет объясняется так: Санкхья называется атеистической в противопоставлении «теистической» Йоге, именно в этом моменте принято видеть сущность различия между этими двумя системами.

Санкхья, создающая теоретическое обоснование Йоги, приходит к атеистическим выводам, а Йога, принимая теорию Санкхьи, практически теистична. Такое толкование глубоко снижает философскую ценность систем: выходит, что атеизм Санкхьи не вытекает из сущности её теоретических построений, а является моментом, легко сменяемым на противоположный, то есть внеположным системе, а теизм Йоги является каким-то произвольным довеском к Санкхье, теоретически не обоснованным, попавшим в систему как-то случайно, благодаря, примерно сказать, личным наклонностям Патанджали.

По существу понятие «Ишвара» введено в сутры Патанджали случайно, оно не присуще им органически, удаление этого понятия из системы не только не нарушает её построения, но придает большую последовательность изложению. «Йогасутры», перечисляя способы достижения самадхи, наряду с другими, упоминают и о преданности Ишваре (I, 23). но не как о цели, не как о чем-то самодовлеющем, а лишь как об одном из способов работы над собой. Ясно, что установка «Йогасутр» не только не близка «Гите» с её органическим теизмом, но прямо-таки антагонистична ей.

Сутра I, 23 носит выраженный характер интерполяции, прерывающей ход мысли. За этой сутрой оказалось нужным ввести еще сутры I, 24—26, как пояснительные. Сутра 24, вопреки основным установкам Санкхьи, нарушая построение этой системы, вводит понятие особого пуруши — Ишвара, непричастного (aparamrishtah) бедствиям, делам, их последствиям и следам (kleṣa — karma — vipa — āśaya). Дейссен понимает слово āśaya как синоним samskara или vasana. Таким образом, в понятии Ишвара отрицается все, что характеризует личность, дживу, и вместе с тем, вопреки всем установкам Санкхьи, утверждается личный аспект Ишвары. Лейбниц совершенно аналогично в понятии верховной монады отрицает все определения, характеризующие монаду, и так сам изнутри разрушает созданную им систему. Сутра I, 27 говорит о Пранаве. Хотя этой сутре тоже придан теистический характер, но он совершенно для нее не обязателен, так как рекомендация размышлять над Пранавой (то есть священным слогом АУМ) и повторение этого слога не заключают в себе чего-либо специфически-теистического: такие упражнения рекомендуют и пантеистические Упанишады.

Итак, сутры I, 23—26 приходится рассматривать или как позднейшую интерполяцию, или как уступку обществу, на которую Патанджали вынужден был пойти. Подобную уступку сделал и Шанкара: находя, что сама постановка вопроса об Ишваре бессмысленна, Шанкара допускал теизм «для простого народа», которому недоступны высоты философских абстракций. К такому же приёму прибегает и «Санкхья-карика» в четвертой шлоке, где в согласии с ньяей перечисляются способы познания; но карика добавляет к первым двум способам, предусмотренным ньяей (непосредственному восприятию и выводу) еще третий — откровение, но в дальнейшем этот способ познания автор карики никак не использует. Дейссен (История философии, I, 3, с. 416—417) высказывает предположение, что включение откровения в число способов получения достоверного знания спасло Санкхью от обвинения в ереси, под которое подпали не только буддизм и джайнизм, чьи теории познания отрицают откровение как способ достоверного познания, но даже вишнуитские и шиваитские секты (панчаратра и шактизм). Сомнительно, чтобы это предположение Дейссена было правильным, ибо, как было уже показано, и другие «ортодоксальные» системы были или откровенно атеистическими (ньяя-вайшешика), или же весьма близки к этому (ведантизм Шанкары).

Ортодоксальность или «еретичность» определялись не философски-

ми воззрениями, а отношением к ведическому ритуалу: панчаратра вовсе отрицала кровавые ведические жертвы, а шактизм существенно нарушал ритуал, вводя символические жертвоприношения (упасана). Это и являлось причиной того удивительного, парадоксального факта, что самые **мощные течения** современного брахманизма этим же брахманизмом объявлены еретическими.

«Санкхья-карика» не касается вопроса об отношении школы Санкхьи к ведическим ритуалам; упоминание в 53 шл. о богах, и в частности об Индре, ни о чем не говорит. В этой шлоке перечислены по принятой схеме классы существ; схема относит к высшему, первому классу богов (deva), но этот класс лишь признаётся «высшим» среди однородных классов, он *primus inter pares*, он существенно не отличается от других классов, в которые с одинаковым правом включаются и насекомые, и растения. Это всё — область пракрити и ничего более.

Дэвы (боги) не возвышаются над потоком жизни, самсарой; того, кто возвышается над ним, индийцы зовут владыкой (Ишварой).

Литература Санкхьи и Йоги

Историю индийской литературы принято делить на периоды в зависимости от преобладания той или иной литературной формы.

Самый ранний период — эпоха ведических гимнов. Её сменил период Брахман — ритуалистических толкований гимнов и сопряженных с ними обрядов.

Брахманы были теснейшим образом связаны с наставлениями для лесных отшельников — араньяками (аранья — лес). Непременной частью араньяки являлась упанишада, тайноучение.

Все Упанишады, за небольшим исключением некоторых поздних Упанишад, строго распределены по Ведам, так как разные классы жрецов изучали разные Веды. Но среди каждого класса жрецов существовали школы, передававшие свои традиции. Эти школы передавали своё тайноучение (упанишаду); обычно оно носило название создавшей его школы и входило в состав ведического текста, предназначенного для лесных отшельников (араньяков). Упанишады передавались в достаточно развернутом виде, связными фразами, и внешний их смысл был более или менее понятен; внутреннее же их значение, тайноучение, раскрывалось ученику непосредственно учителем.

Мало-помалу литературная форма Упанишад стала сменяться формой сутр, для понимания которых требовалось разъяснение не только их внутреннего содержания, но также их обрывочного, до крайности сжатого языка: каждая фраза сутр состояла из нескольких, грамматически мало между собой связанных слов, а иногда только из одного сложного слова. Последовательность фраз составляла всю «нить» (сутра) изложения, а каждая фраза — «узелок» или «бусинку» для запоминания преподаваемого философского положения. С веками сутры начали обрастать различными толкованиями *bhashya*, которые наслаивались одно на другое. По создавшейся традиции последующие мыслители, даже самые

крупные, выступали не как творцы новых систем, а лишь как толкователи древней традиции. Конечно, в криптограмму сутр каждый толкователь мог вкладывать свой смысл, а последующие толкователи, объясняя взгляды более раннего, а потому и более авторитетного толкователя, вносили в учение свои взгляды, так что сама сутра терялась среди этого нагромождения, и первоначальный её смысл совсем стужёвывался. Так рождалась бесконечная схоластическая полемика, оттачивающая мысль в различных её логических тонкостях, но истощившая её по существу.

Традиция комментирования уже в VIII—IX вв. н. э. была настолько сильна, что даже такой великий мыслитель, как Шанкара, авторитет которого в течение веков вся мыслящая Индия признавала наивысшим, не дерзал объявить себя создателем новой философской системы и настойчиво именовал себя лишь комментатором Веданты, нескольких (9) древних Упанишад, авторитет которых Шанкара принимал безусловно, и комментатором знаменитых «Брахмасутр» Бадараяны и «Бхагавалиты».

Эпоху сутр широко определяют тысячелетием: 500 лет до нашей эры—500 лет нашей эры (H. Zimmer). Таким образом, время создания сутр и Эпоса приблизительно совпадает.

После периода сутр, с нагроможденными на них толкованиями, появилась потребность в конспектировании основ различных систем, хотя бы кратких, без особых толкований, но достаточно понятных для подготовленного читателя. Так возникают карики — пособия, излагающие философские учения. В обобщении — периодом карик считается первая половина первого тысячелетия нашей эры.

Для Санкхьи процесс проходил несколько иначе. Sankhyagravasa-nasutra — произведение, приписываемое легендарному мудрецу Капиле, сыну Брамь, по общему признанию,—позднее произведение; Радхакришнан относит его к XIV в., не раньше. Принято считать наиболее древним памятником так называемой «классической» Санкхьи «Санкхья-карику» Ишваракришны. Этот памятник относят к началу нашей эры (I—III вв.). Дасгупта считает, что наиболее древним изложением «классической» Санкхьи является неизданное произведение Чараки (Cāraka); Дасгупта видел этот памятник лишь в рукописи; содержание его он излагает в 1-м томе «Истории философии» (VI, 213). И вместе с тем общепринято считать Санкхью самой древней философской системой Индии.

Гарбе, специально занимавшийся системой Санкхьи и сделавший перевод основных её памятников на немецкий язык, считает, что Санкхья — самая древняя и самая замечательная из философских систем Индии, в которой впервые в истории человечества проявились сила и свобода человеческого духа. Обычно философию Санкхьи излагают по «Санкхья-карике» Ишваракришны, однако Гарбе утверждает, что там нет ни одного положения, которого нельзя было бы найти в философских текстах «Махабхараты». Мнение Гарбе поддерживает Дальман, специально изучавший философские тексты «Махабхараты». Дейссен («История философии», I, 3, 63) придерживается такого же мнения, только с той оговоркой, что в «Махабхарате» нет учения о тонких сутях (танматрас).

Го же утверждает и Радхакришнан, желая показать, что Санкхья даже в Эпосе еще окончательно не сложилась. Формально оба исследователя правы лишь в том, что в философских текстах «Махабхараты», по-видимому, не встречается термин *tanmatras* как таковой, но, во всяком случае, есть синонимичный термин *indriyārtha* и учение о существовании тонких сутей встречается неоднократно. Так, в «Махабхарате» (XIV, 43, 22) сказано: «Звук — признак акаши; прикосновение — признак ветра» и т. д., в XIV, 50, 35б.: «От личного начала (аханкара) возникают свойства — великие суги»; в XIV, 50, 36а: «Считается, в силу обособления сутей, как (их) свойства (возникают) предметы». И еще ясней: в XII, 202, 21: «В великих сугах пребывают пять (индрий); предметы же чувств пребывают в чувствах; все они следуют за манасом, манас — за буддхи, а буддхи — за самосушей».

Для изучения развития Санкхьи философские тексты «Махабхараты» несравненно интереснее «Санкхья-карики», вполне отработанного варианта системы Санкхьи, который сам по себе не даёт представления о ходе развития философской мысли в эпический период.

Разница между «ранней» и «классической» Санкхьей бросается в глаза даже при беглом ознакомлении с предметом. «Классическая» Санкхья является законченной дуалистической системой, встретившейся со всеми трудностями дуализма и плюрализма. Ранняя Санкхья есть продуманная система относительного монизма, впоследствии детально развитая Рамануджей (конец XII — начало XIII в.) и Виджняна Бхикшу (XV в.).

В литературе нередко затрагивается вопрос о близости Санкхьи и буддизма, причем Санкхья обычно считается древнее буддизма, и на этом основании говорят о влиянии Санкхьи на буддизм. Многие рассматривают буддизм как один из вариантов Йоги (Ф. И. Щербацкий). Взаимное влияние Санкхьи и буддизма дает себя чувствовать: в «Махабхарате» во многих чертах эти системы совпадают. Обе системы отличаются глубоким пессимизмом, обе считают страдание стимулом философских исканий: «В силу тройственных страданий возникает желание знать их причину», — так начинается «Санкхья-карика», что вполне соответствует первой истине буддизма. Однако, хотя отправные точки обеих систем настолько близки, что можно говорить о их совпадении, результат их исканий существенно отличен: Санкхья приходит к реализму, буддизм же в основных своих течениях — к нигилизму. Это по основной линии исканий. Например, сходство отмечается в их отношении к ведическим ритуалам и кровавым жертвоприношениям. Буддизм со всем этим решительно порвал; Санкхья к ним относится в общем отрицательно, однако в разных текстах «Махабхараты» это отрицательное отношение выражено с весьма различной силой, а некоторые даже выражают к ним свое положительное отношение. Даже «Бхагавадгита» не свободна от такой двойственности: не отрицая жертв, даров и аскезы, она советует лишь не привязываться к плодам этих действий (XVIII, 5—6). «Санкхья-карика» дипломатично обходит этот вопрос; во второй шлоке говорится лишь о недостаточности откровения для освобождения от

нечистоты и страдания. Такое шаткое положение в вопросе, столь важном для тогдашнего общества, свидетельствует, что он не входил органически в систему Санкхьи, а был привнесён извне; весьма возможно, что в этом сказалось влияние буддизма. Ещё более важно учесть тесную связь Санкхьи с вишнуизмом, для которого, как для религиозного течения, соперничавшего с ведической религией, вопрос о кровавых жертвоприношениях имел первостепенный интерес.

Итак, Санкхья и буддизм, развиваясь в одно время и в одном направлении, несомненно, имеют много общих черт; такая общность наиболее вероятно объясняется не односторонним, а взаимным влиянием одной системы на другую.

Эпоха создания философских текстов «Махабхараты» совпадает с эпохой идейного и политического расцвета буддизма. После победы буддизм широко распространился в Индии и преобладал там приблизительно в течение 1500 лет. Но еще больше, чем с Санкхьей, буддизм был связан с Йогой, как практическим осуществлением Санкхьи: буддизм лишь с течением времени стал развиваться как философская система. Сохранилось предание, что Будда уклонялся от разрешения философских вопросов и настаивал на практическом значении своего учения о страдании и способе освобождения от него (Ф. И. Щербацкий). Вопрос этот — общий для всех трех течений: Санкхьи, Йоги и буддизма, но две последние системы обращали внимание преимущественно на практику, а Санкхья — на теорию, и в основных теоретических положениях Санкхьи, принимающая безусловную реальность пракрити, не только не близка буддизму, но прямо противоположна ему.

Радхакришнан, признавая, что некоторые идеи буддизма могли отразиться в поздних произведениях школы Санкхьи, категорически отрицает какое бы то ни было влияние буддизма на Санкхью, зарождение которой он относит к добуддийской эпохе. Совпадения в постановке некоторых вопросов в буддизме и Санкхье (о страдании, о ведических жертвах и пр.) Радхакришнан считает «случайными» (1. с. II, 221), с чем никак нельзя согласиться, ибо для того времени это были не «случайные» темы, а существенные социальные моменты, чем и объясняется их обсуждение различными в своих основах течениями. И в этом смысле можно принять, что для решения вопроса о близости буддизма и Санкхьи названные темы «случайны», то есть не являются решающими.

Прав Радхакришнан, указывая, что в решении основных вопросов, образующих сущность учения, «ранний» буддизм и Санкхья глубоко различны. «Буддизм не принимает ни одного из центральных положений Санкхьи: ни бездеятельности пуруши, ни самобытности пракрити, ни теории гун», — говорит Радхакришнан.

Искать истоки Санкхьи в буддизме нет никаких оснований: можно считать, что теперь достаточно твердо установлено, что Санкхья древнее буддизма; начало Санкхьи нужно искать в более древних слоях: корни её уходят в Упанишады. Известно, что в Упанишадах схематически различают три слоя: древний, средний и поздний. Каждый слой характеризуется и формально, и по существу. Так, например, древние Упа-

нишады написаны прозой, средние — смешанным стилем: и прозой, и ритмической речью, поздние — ритмической речью. Конечно, этот признак весьма относителен. Например, «Шветашватара-упанишада», «Иша-упанишада», хотя и написаны ритмически, но относятся к средним, более авторитетным Упанишадам.

Важным признаком по содержанию считается способ обозначения Упанишадами Высшего Принципа и понимание его в безличном или личном аспекте. Ранние Упанишады обычно обозначают Высший Принцип через «Прана» в единственном числе — «Жизнь». Позже появился термин «Брахман» (Брахмо ср. р.). Оба термина носят безличный характер и употребляются ранними Упанишадами. Средние Упанишады вводят термин «Атман», сближая его с Брахмо, и придают все более личный характер этим понятиям. В поздних Упанишадах всё больше проявляется не только теизм, но и конфессионализм, сектантство; различают поздние вишнуитские, шиваитские, йогические Упанишады. Но и этот признак, казалось бы, гораздо более надежный, всё же не безусловен. Несомненно, не все Упанишады пользовались одинаковым авторитетом. Авторитет более древних Упанишад считается безусловным и ссылка на них — неоспоримым доказательством. Другие Упанишады пользуются меньшим авторитетом, на них реже ссылаются, а на некоторые и вовсе не ссылаются. Особым авторитетом пользуются Упанишады, комментированные Шанкарой или цитируемые им в комментариях к «Брахмасутрам» Бадараяны. Таких Упанишад всего одиннадцать; среди них «Чхандогья», «Брихадараньяка» и «Шветашватара-упанишады», близко связанные с системой Санкхья, но в число их не включена «Майтраяна-упанишада», где развёрнуто даны все основные положения Санкхьи. Шанкара также комментировал и цитировал «Бхагавадгиту».

Некоторые вишнуитские и шиваитские Упанишады также ссылаются на Санкхью или на те или иные её положения. Реньо считает, что шиваитские Упанишады старше вишнуитских, но это спорно, датировка их очень сомнительна: допускается даже, что некоторые из них относятся к средним векам нашей эры. Во всяком случае, и те и другие Упанишады считаются гораздо менее авторитетными, чем древние, и пользоваться ими для изучения развития идей Санкхьи нужно с большой осторожностью. «Майтраяна» — наиболее ранняя из вишнуитских Упанишад, излагает основы учения Санкхья и широко пользуется терминами этой школы: пуруша, пракрити, махан, бхутатма и пр. Что же касается более ранних памятников, то мнения исследователей по этому вопросу резко расходятся. Прав Дейссен, считающий историю происхождения и развития школы Санкхья одной из наиболее трудных и спорных тем истории индийской философии*. Автор находит зачатки философии Санкхья в «Чхандогья», «Катхака», «Шветашватара-упанишадах».

Гарбе (R. Garbe. Философия Санкхья, с. 7) категорически отрицает наличие каких-либо следов Санкхьи в древних Упанишадах и даже

* Deussen. Allgemeine Geschichte der Philosophie, I, 2, 216. («Die Entstehung des... Sankhyasystems ist eines der schwierigsten und streitigsten Probleme auf dem Gebiete der indischen Philosophie»).

высказывает мысль, что эта дуалистическая система возникла как реакция на монистическую проповедь древних Упанишад. Он считает, что буддизм заимствовал от Санкхьи свои основоположения, что, по мнению Гарбе, символизируется традицией, называющей Капилавасту «Обитель Капилы» — (подразумевается Санкхья) родиной Будды. Думается, что для доказательства столь шаткого положения требуются более убедительные доводы по существу. Как уже было сказано, наибольшую близость к буддизму проявляет «Санкхья-карика», которую Гарбе обычно имеет в виду, когда высказывает свои суждения о Санкхье. Но «Санкхья-карика» написана не раньше первых столетий нашей эры, когда буддизм уже насчитывал не меньше 5—6 сотен лет существования.

Нельзя не признать справедливости рассуждения Дейссена (История философии, I, 3, с. 408—409). Указав на процесс развития идей Санкхьи в более поздних Упанишадах («Шветашватара» и особенно «Майтраяна-упанишада»), а также в философских текстах «Махабхараты», в частности в «Бхагавадгите» и «Мокшадхарме», и в I и XII книгах Ману, Дейссен говорит: «Поскольку буддизм вырос на почве мыслей, выявленных указанными текстами, можно присоединиться к мнению тех исследователей, которые усматривают в буддизме популяризацию философии Санкхьи. Но если понимать под Санкхьей позднейшую философскую систему, к изложению которой мы приступаем (то есть «Санкхья-карику» — Б. С.), то прав тот, кто оспаривает какую-либо зависимость буддизма от этой так называемой «классической» Санкхьи, которая на несколько столетий моложе буддизма. Впрочем, само возникновение и способ развития «классической» Санкхьи из эпической Санкхьи окутаны тьмою» (I. c., с. 409).

Вебер (цитируется по Гарбе) еще дальше, чем Дейссен, отодвигает в глубь истории зарождение Санкхьи, считая, что концепции Санкхьи, наряду с другими противоречащими учениями, можно найти уже в Брахманах; это мнение Вебера вызывает у Гарбе недоумение (I. c., с. 15).

Сенар считает, что в «Атхарваведе» (X, 8, 37) и особенно в 43, чётко выражена одна из характерных концепций Санкхьи: учение о гунах: *pundarikam navadvagam tribhir gunebhir avritam*—«девятивратный лотос окутан тремя гунами». Этот стих буквально повторяется в «Атхарваведе» (X, 2, 31—32), где говорится о восьмипоясном, девятивратном граде богов. Под «девятивратным лотосом» цитированного стиха Сенар понимает космического пурушу. Возражения Гарбе против такого понимания малоубедительны: он считает, что в данном стихе «Атхарваведы» речь идет о коже, волосах и ногтях, которыми «окутан» человек. Если выражение *avritam* (окутанный) подходит, когда речь идет о коже, то если речь идет о волосах, оно уже трудно применимо, а когда — о ногтях, то и вовсе не подходит. В цитированном стихе слово *gunais* совершенно не обязательно понимать как «вещество», как на этом настаивает Гарбе, — обычное понимание — «качество» — не создает нелепицы. Таким образом, довод Гарбе снимается. Однако приведенному стиху «Атхарваведы» нельзя придавать решающего значения, как думает

Сенар: лишь простое употребление термина, хотя бы и характерного для системы, нельзя выставлять как достаточное доказательство смысловой близости разбираемых систем; такой довод можно было бы учесть в ряду других доказательств, но не как самостоятельный довод; к тому же датировка «Атхарваведы» весьма сомнительна, по-видимому, это довольно поздний памятник, который знают не все тексты «Махабхараты»; так, «Бхагавадгита» его не знает, а Санкхья, конечно, старше «Бхагавадгиты».

Радхакришнан указывает, что уже в «Ригведе» высказываются мысли о двух началах: пуруше и пракрити в гимне X, 82, 5—6, посвященном Вишвакарману, а Кумарасвами (в статье «Ригведа», X, 90, 1) говорит о тождестве Вишвакармана, гимнов X, 81, 82 с пурушей. Нужно сказать, что видеть в гимнах Вишвакарману зачаток идей Санкхьи можно только с большой натяжкой, пользуясь методом экзегетики.

Более убедительно толкование Дейссена (История философии, I, 1, 150 и сл. I, 3, 38) гимна, посвященного пуруше («Ригведа», X, 90). Дейссен хоть и считает его одним из наиболее поздних гимнов «Ригведы», но весьма популярным, так как он попал в ряд других сборников (*samhita*). В гимне говорится о конкретном представлении — человеке вселенском.

Веды представляли разные силы природы в виде человекообразных богов, но в гимне X, 90 впервые был очеловечен весь космос в тысяголовом, тысячеглазом, тысячеруком пуруше; в нем были объединены оба начала — духовное и материальное; такое объединение постоянно утверждает и эпическая Санкхья. В текстах «Махабхараты» можно проследить, как постепенно разделяется первичное единство, как относительный теистический монизм переходит в атеизм и в дуализм «классической» Санкхьи (ср. Дейссен. История философии, I, 3, 38). Дейссен подчеркивает одну сторону процесса, но затеняет другую, не менее выраженную: недостаточно осознанный монизм ищет диалектические пути развития, ищет объединения процесса развития сущей таттв пракрити с единым духовным принципом Пурушоттамы-Нараяны. Этот процесс нашел себе яркое выражение в «Нараянии».

Дасгупта (Dasgupta) считает, что в древних Упанишадах можно проследить два течения: одно — монистическо-пантеистическое, позже вылившееся в систему Веданты Шанкары, другое — реалистическое, склонное к дуализму, в котором уже можно видеть зачатки Санкхьи с ее специфической терминологией. Согласно общепринятому взгляду, автор особенно выделяет «Шветашватара-упанишаду» и «Майтраяна-упанишаду». Как уже сказано, авторитет «Шветашватара-упанишады» не подвергался сомнению, и Шанкара включает ее в число цитируемых им Упанишад. Что же касается «Майтраяна-упанишады», то авторитет её менее прочен; Дасгупта считает, что нет достаточных данных для более или менее точной её датировки. Следуя такой чрезмерной осторожности автора, мы рискуем без достаточных оснований утерять некоторые факты, важные для истории Санкхьи.

Дейссен не согласен с Максом Мюллером, склонным относить эту упанишаду скорее к более раннему, чем к более позднему периоду.

Правда, такое определение очень расплывчато. Думаю, что есть основания значительно уточнить датировку этой интересной упанишады. Нельзя придавать слишком большое значение умолчанию о ней Шанкары, ведь он использует всего лишь около 10% памятников, относимых к упанишадам. Если принять мнение Дейссена, что «Майтраяна-упанишада» знакома с «Санкхья-карикой», то придется эту упанишаду отнести к первым столетиям нашей эры (II—III), что также представляется слишком поздним сроком. В упанишаде нет бесспорных указаний на «Санкхья карикю». Санкхья, которую излагает «Майтраяна-упанишада», это Санкхья не Ишваракришны, а скорее философских текстов «Махабхараты»: упанишада стоит определенно на теистических позициях, очень рьяно защищает ведический ритуал, даже в первых своих главах (прапаттах), если принять предположение Дейссена, что 7-я глава, направленная против еретиков, позднейшее добавление какого-то чуждого упанишаде отрывка. Множество цитат из других, и не только ранних, но и относительно поздних Упанишад (например, «Шветашватара-упанишада») производят впечатление, что автор, стоящий на позициях Санкхья, хочет защитить свои убеждения от обвинений в новшествах и ереси. Чтобы не быть обвиненным в ереси, он сам нападает и спешит заверить свою лояльность по отношению к Ведам. Такое положение наиболее вероятно в период создания системы, когда еще много неясно, по многим вопросам существуют разноречивые мнения, в частности в вопросе о ведических жертвах. Дейссен (Шестьдесят упанишад, с. 313) справедливо замечает, что более позднее возникновение «Майтраяна-упанишады» придает ей особый интерес, как хорошему справочнику по упанишадам»; нужному для борьбы с ересями, которыми и сам автор справочника достаточно сильно задет. Дасгупта признает влияние буддизма и даже джайнизма на Санкхью и рассматривает эту систему как некую амальгаму теорий: постоянства (упанишады), мгновенности (буддизм) и относительности (джайнизм).

Из шести ортодоксальных систем Санкхья — единственная система, о которой много и подробно говорят поздние Упанишады, начиная с «Шветашватары». Другие системы упоминаются мельком, в порядке перечисления и то в очень поздних памятниках. Так, в «Атма-упанишаде» перечисляются подряд пураны, ньяя, миманса, дхармашаstra.

В «Mandukya-karika», памятнике, несомненно, более позднем, чем «Мандукья-упанишада», Дейссен в II, 20 находит намек на вайшешиков. Радхакришнан (I. с., II, 27) приводит ряд примеров из поздних Упанишад, где использованы термины, употребляемые школой ньяя, но это только доказывает, что логические понятия и термины вырабатывались до сутры Гаутамы: впрочем, этого вывода не отрицает и сам Радхакришнан, ссылаясь на мнение Виджаянты. Там же Радхакришнан указывает, что в «Махабхарате» постоянно и пространно говорится о Санкхье и Йоге, о других же системах едва упоминается, да лишь изредка в философских текстах «Махабхараты» встречаются термины школы ньяя.

Итак, можно считать общепризнанным, что Санкхья и Йога являются самыми древними философскими системами, вернее объединенной

системой, почти безраздельно господствовавшей в Индии в первой половине первого тысячелетия до и после нашей эры. Лишь в начале IX века Санкхья и Йога стали уступать первенство «Веданте» Шанкары.

Значение слова Санкхья (Основные черты системы)

Словарные значения слова *sankhya*: 1) — счет, исчисление; 2) — рассуждение, обдумывание, борьба, битва в интеллектуальном и физическом смысле. Лишь единичные исследователи понимают название системы в первом смысле. Гарбе (Философия Санкхья, с. 8) справедливо считает «странным» мнение Гау (Gough), что название «Санкхья» возникло просто оттого, что перечислялись принципы Упанишад, но сам не менее странно производит это название от *parisankhyāna* — «изнурительное перечисление».

Винтерниц сближает название «Санкхья» с мистикой чисел Пифагора (ср. Радхакришнан, II, 219), но такое сближение рационалистической индийской системы с мистическим учением Пифагора о символике чисел ничем, кроме названия, не оправдано.

Радхакришнан приводит ряд убедительных цитат из санскритских памятников в доказательство того, что традиционное название системы «Санкхья» понималось во втором смысле слова, то есть как углубленное обдумывание, исчисление «за» и «против», рассуждение. Таким образом, значение слова близко русскому — «любомудрие» и греческому — «философия», «диалектика».

Дейссен настаивает, что в более древних текстах (в частности в пресловутом стихе «Шветашватара-упанишады», 6, 13) слово «Санкхья» употреблено в широком смысле. В понимании этого слова для данного стиха Дейссен опирается на авторитет Шанкары, который толкует слова из 6, 13: *sankhyam yogam sa* как *vaidikam jñānam dhyānam sa*, то есть «ведическое знание и углубленное размышление». Дейссен считает, что и «Гита» употребляет слово «Санкхья» не в смысле названия школы, а в общем смысле «размышление», так понимала и «Шветашватара-упанишада».

Колебрук (Colebrooke) понимает название «Санкхья» как «правильное рассуждение». Ссылаясь на Виджняна Бхикшу, он указывает, что Санкхья занимается «открытием души», доказательством её существования путем правильного размышления (Л. с., с. 20).

Многие трудности вызываются неточным определением, какое именно историческое явление понимать под словом «Санкхья». Многие исследователи, особенно в прошлом веке, под «Санкхьей» понимали только «классическую» Санкхью, «Санкхья-карику». Этому взгляда придерживаются и некоторые современные исследователи, например Н. П. Аникиев.

Гарбе пишет (Философия Санкхья, с. 15), что под философией Санкхья следует разуметь философскую школу, основанную на таких

положениях: абсолютное различие духовного и недуховного принципа; множественность душ; независимость и вечность материи, состоящей из трех гун; происхождение мира из первоматерии, учение о первичном возникновении психических органов и о вторичном — внешних вещей; тройственность психического органа (то есть антахкараны, образованной буддхи, аханкарой и манасом); признание 25 сутей (таттв) материи; учение о тонких сутях (танматрах), о внутреннем теле (линга шарира) и о предрасположениях (самскара); учение о первичной механичности психических процессов, вторично оузаряемых сознанием; отрицание Ишвары (атеизм); утверждение, что освобождение достигается только силой строгого различия духа и материи.

Всё изложенное есть по существу точный конспект «Санкхья-карики». Вполне понятно, что, пользуясь таким жёстким мерилom, игнорирующим всякую диалектику исторического процесса, Гарбе не мог найти следов Санкхьи не только в Ведах, как это сделали Дейссен и Радхакришнан, но и во всей другой ведической литературе, включая Упанишады. Не удивительно, что Гарбе должен был, в угоду своему произвольно принятому принципу, искромсать до неузнаваемости «Бхагавадгиту», вопреки всякой исторической очевидности. Можно добавить, что, пользуясь мерилom Гарбе, пришлось бы отбросить почти все философские тексты «Махабхараты» или проделать над ними те жестокие и необоснованные операции, которые сам Гарбе проделал над «Гитой». Уже одно это явно свидетельствует о порочности критического метода Гарбе, так импониовавшего многим индологам лет 60 тому назад, особенно в Германии. Несмотря на прекрасные переводы памятников, в том числе и «Бхагавадгиты», несмотря на огромную работу по изучению Санкхьи, выполненную Гарбе, которую никак нельзя игнорировать и в настоящее время, идеи Гарбе, в свое время пользовавшиеся большим успехом, впоследствии подверглись суровой, но справедливой критике со стороны индийских специалистов, с самого начала встретивших взгляды Гарбе весьма отрицательно (Радхакришнан, Кумарасвами, М. Рой, Кумараппа Бхаратан).

Определение, даваемое Дейсеном «классической» Санкхье, весьма близко определению, даваемому ей Гарбе, что вполне понятно, так как определение «классической» Санкхьи, даваемое им, весьма точно; но Дейссен четко отличает раннюю, или эпическую, Санкхью от «классической», что дает ему возможность сделать глубокий, поучительный анализ истории зарождения этой философской школы (ср. История философии, I, 150; I, 2, 216 и сл.; I, 3, 8 и сл. и Шестидесят упанишад, с. 265, 290, 313).

Совершенно ясно, что такая философская система, глубоко продуманная и широко охватывающая мир явлений, изумляющая своей стройностью в исторической перспективе, не могла сложиться сразу, не могла быть творением одного человека, как бы гениален он ни был. Человек осмысливал себя и окружающий мир ранним утром своей исторической жизни. Осмысление каждого факта, систематизация каждого наблюдения требовали огромного напряжения, чтобы составить хотя бы

относительно стройное миропонимание, где творческой фантазией непрестанно приходилось заполнять огромные пробелы, возникавшие из-за недостатка фактических данных. Если к изучаемому вопросу подходить с такой точки зрения (а иначе к нему и нельзя подходить), то приходится только удивляться титанической силе мысли древних мудрецов, их необычайному реализму и тонкому чувству правды. В области мысли это не менее грандиозно, чем подземные храмы Аджанты и Эллары в области искусства. И как само собой понятно, что эти художественные произведения при всей их целостности дело поколений и поколений, так ясно, что и грандиозные философские системы Индии являются творчеством многих поколений на протяжении веков...

И если так искать корни Санкхьи в предшествующей литературе, в частности в Упанишадах, то не только нельзя подтвердить мнения Гарбе об отсутствии связи Санкхьи с древними и средними Упанишадами, но приходишь в смущение перед обилием материала, подтверждающего эту связь, и перед сложностью возникающих проблем.

Уже из материалов философских памятников «Махабхараты» становится ясным, что Санкхья складывалась постепенно, элемент за элементом, что её развитие шло не в одном направлении, через дуализм к плюрализму, но и в направлении диалектического монизма, совершенно неосновательно отрываемого от Санкхьи. По значительности памятников («Бхагавадгита», некоторые части «Мокшадхармы», творения Рамануджи, Виджняна Бхикшу), по влиянию на жизнь общества (вишнуизм) именно эту линию Санкхьи следовало бы считать основной, а дуалистическую, вопреки традиции,—второстепенной. Некоторые элементы, как чуждые системе, отмирали, но их можно встретить в различных вариантах изложения учения Санкхьи в «Махабхарате», например, учение о пране, как о едином жизненном принципе; другие же элементы, казалось бы второстепенные, со временем приобретали значение кардинальных; таково, например, учение о гунах. В «Махабхарате» есть варианты изложения системы Санкхьи, которые вовсе не упоминают о гунах или упоминают о них вскользь. Дасгупта даже принимает за критерий для суждения о возрасте данного памятника его отношение к теории праны и гун: чем старше данный текст «Махабхараты», тем яснее выражена в нем теория праны, чем моложе — тем больше ее вытесняет учение о гунах.

Очень поздним элементом системы является учение о танматрах, тонких сутях в органах чувств, соответствующих плотным сутям, образующим внешний мир (стихиям). К поздним элементам системы нужно отнести разработку учения о тонком (сукшма шарира) и о кармическом теле. Так, в «Гите» можно встретить лишь намек на учение о тонком теле: «Когда принимает тело или когда покидает (его) Ишвара, захватив их (индрии вместе с манасом, XV, 7), уносит, как ветер, запахи с их местонахождения (XV, 8)».

В процессе развития мысли поправки естественны и неизбежны даже в любом индивидуальном творчестве, тем более в таком коллективном творчестве, как индийские философские системы; хотя нельзя и отрицать,

что конкретные памятники, например, сутры, формулированы определенным лицом. Коллективность создания памятника нередко удостоверяется самим памятником, его ссылкой на традицию. Так, например, «Санкхья-карика» дает в конце список учителей, создавших учение Санкхья, в «Мокшадхарме» приводится подобный список, лишь отчасти совпадающий со списком «Санкхья-карики». Но такие неточности не изменяют основного исторического факта: сам автор (или редактор) памятника настаивает на том, что он передает учение, прошедшее через поколения. Естественно, что в процессе творчества идеи отшлифовывались и перерабатывались. Датировку и процесс зарождения Санкхьи не разрешить спорами о том, кто такой Капила, о котором говорится в «Шветашватара-упанишаде» (III, 4; IV, 12) в «Гите» (10, 26); на него намекает и «Санкхья-карика» (70); тому же мудрецу приписывается и создание «Санкхья-правачана-сутр», хотя, по общепризнанному мнению, памятник этот относится к позднему средневековью.

Некоторые исследователи, например, Дейссен, считают, что «Шветашватара-упанишада» и «Гита» под «Капилой» («красный» «золотой») понимают «Золотое семя» «Хираньягарбху»; то есть Брахму. Радхакришнан склонен признать историчность муни Капилы и даже высказывает предположение, что он жил приблизительно за столетие перед Буддой, то есть в VII в. до нашей эры (Радхакришнан. Индийская философия, II, 224).

Какие можно сделать выводы из этого? Почти никаких. Даже приняв историчность личности муни Капилы и утверждение «Шветашватара-упанишады», что он был творцом Санкхьи, мы лишь можем с уверенностью сказать, что речь идет не о плюралистической системе, изложенной в «Санкхья-карике». Можно высказать догадку, что «Шветашватара-упанишада» говорит о системе относительного монизма, развиваемого в Упанишадах. Но в деле изучения развития системы это почти ничего не дает.

Не следует также искать в Упанишадах лишь «специфические» черты Санкхьи: дуализм, переходящий в плюрализм, теорию трех гун и самобытности пракрити, хотя эти признаки и считаются общепринятыми, и исследователи, особенно европейцы, говоря о Санкхье, автоматически повторяют их, особенно после работ Гарбе. Даже Дейссен, одним из первых поставивший вопрос о ранней Санкхье, признавая заслуги Гарбе в изучении Санкхьи, считает положительной особенностью своего изложения то, что он остается строго в пределах «Санкхья-карики», тогда как Гарбе пользуется и позднейшими текстами, что вносит известный разноречивый в изложение.

Но вместе с тем, этой «догме» «основных положений» Санкхьи время от времени наносятся удары, которые заставляют нас задаться вопросом: установлены ли так прочно ее «основные положения»? Так, Радхакришнан, перечислив «основные положения» системы и даже признав, что нельзя решить вопроса — существовала ли уже Санкхья во времена Будды, находит весьма вероятным, что ранняя Санкхья приближалась к взглядам относительного, диалектического монизма (вишиштаадвайта); такое

предположение подтверждается рядом философских текстов «Махабхараты» и прежде всего «Гитой», которую Гарбе не понял именно из-за своего в корне неправильного отношения к Санкхье. Радхакришнан видит один из ранних следов Санкхьи в «Катхака-упанишаде» (III, 10—11) и в «Чхандогья-упанишаде» (IV, 6, 8), усматривая в этих текстах зачаток учения о миропроявлении. Дейссен также отмечает близость этого учения к идее Санкхьи: текст III, 10 гласит: «Выше индрий — предметы, выше предметов — манас, выше манаса — буддхи, выше буддхи — Махан-Атман»; III, 11: «Выше пребывает авьяктам (непроявленное), выше него — Пуруша; выше него — нет больше ничего. Он — высшая цель и высший путь» (перевод по Дейссену). Обращает на себя внимание употребление терминов, свойственных Санкхье: пуруша, авьяктам, махан, буддхи, манас, индрии — всеми этими терминами оперирует Санкхья. Трудно не увидеть в приводимом тексте одну из действительно основных идей Санкхьи — идею последовательного развития сутей (таттв) миропроявления, которое Санкхья всегда во всех своих вариантах рассматривает как единый, диалектически развивающийся процесс. В данном тексте он рассматривается с точки зрения нивритти, йогического пути возврата. Радхакришнан замечает, что текст говорит только о высшем «Я» (*maṇaḥ aṭman*), но пропускает низшее «Я», то есть аханкару. С этим трудно согласиться. Тексты эпической Санкхьи, как правило, отождествляют буддхи и «великое» (*maṇaḥ*, ср. р.) и при перечислении таттв употребляют или одно, или другое слово как синонимы. Но есть тексты, где оба эти слова стоят рядом, и тогда буддхи уступает свое первенство, и махан или Махан-Атман становится на первое место, как «душа мира», а буддхи приобретает смысл «индивидуальный разум» и получает значение «аханкара» совершенно так, как в данном тексте «Катхака-упанишады».

Как правило, в эпических текстах после буддхи следует упоминание об «авьяктам», под которым понимается непроявленная пракрити или «прадхана». Текст не четко формулирует взаимоотношение пракрити (авьяктам) и пуруши, но поскольку говорится о пуруше, как о высшей цели, надо полагать, что текст не ставит между ними резкой грани. Текст «Чхандогья-упанишады» (VI, 8, 6), на который ссылается Радхакришнан, говорит о том же переходе, но в более мифологических образах, и разбор его, не внося принципиально нового, отвлек бы от основной темы.

Следует отметить, что «Катхака-упанишада» относится к средним Упанишадам, к тому знаменитому периоду, когда, по удачному выражению Дейссена, «начали собирать золото мысли Упанишад в отдельные метрические изречения, а затем, соединяя их друг с другом, в единое целое» (Шестьдесят упанишад, с. 264). Дейссен перечисляет пять прозаических упанишад (Айtareя, Каушитаки, Чхандогья, Тайттирья, Брихадараньяка) как наиболее древние; они занимались главным образом символикой ритуалов; автор считает, что за период, истекший между ними и созданием «Катхака-упанишады», философская мысль шагнула далеко вперед. По существу это и есть зарождение критического раз-

мышления с приведением доводов «за» и «против»; в этом и заключается самая сущность Санкхьи.

Дейссен (История философии, 1, 2, 222) исследует возникновение учения об эволюции миропроявления. Анализируя гимны Вед, Дейссен выделяет три верховных принципа: Первосущность, Первоматерию и Яйцерожденного Брахму (*Brahman hiraṇyagarbha*). Эти начала со временем вырисовываются всё четче и, по мнению Дейссена, являются основанием трех верховных принципов Санкхьи: Пуруши, Пракрити, Будхи (*Mahān*—Великое). Автор показывает роковую роль трещины, образовавшейся между идеями пуруши и пракрити, что приводит к опустошению понятия «пуруша»; из полнокровного, богатого потенциальной энергией, как ледники Гималаев, зарождающие Ганг, оно становится бессодержательной абстракцией, не способной влить жизнь в то, что остается единственно реальным, — в пракрити. В нее переносится реальное содержание миропроявления не только в материальном смысле, но и в психическом, причем психическое принимается за источник: все таттвы развиваются из буддхи.

Первые намеки на отмирание представления о Первосущном, понимаемом в духе монизма, Дейссен видит в «Брихадараньяка-упанишаде» (1, 4, 6) в материалистической формуле: «Весь этот мир есть пища и вкуситель пищи». Этот текст может произвести такое впечатление, лишь будучи вырван из сложнейшего контекста, крайне интересного для истории философии мифа. Четвертая брахмана первой главы «Брихадараньяка-упанишады» является памятником исключительного интереса, уходящим в туман веков доарийской цивилизации с характерной для дравидской философско-религиозной мысли половой символикой и мистикой теофагии. Брахмана начинает космогонию чисто монистически: вначале мир был только Атманом в образе человека, и Он воскликнул: *Aham Brahma asmi*—«Я есмь Брахмо». Далее следует миф о разделении Пуруши на женскую и мужскую половины, о возникновении Вселенной в силу полового соединения их в разных видах. Здесь нет и следа дуализма: весь мир построен на диалектике сизигии единослитой вначале. Аналогия с платоновским «Пиром» напрашивается сама собой. Текст подчеркивает, что Атман знает о своем творении, которое по существу — он сам. Затем следует та часть стиха, на которую ссылается Дейссен («Брихадараньяка-упанишада», 1, 4, 13, изд. Bohtlingk, 1889). «Итак (все) влажное семенем он сотворил. Это есть Сомы. Ибо весь этот мир — лишь пища и вкуситель пищи».

Весь текст так перегружен символикой, что напоминает тексты месопотамских культур, в частности каббалистические. Это «итак» (*atha*) формально не вяжется с предыдущим и понято лишь при условии символического толкования текста, который выводит из всего предыдущего символику теофагии, столь свойственную символике Сомы. Таким образом, текст не впадает в дуализм, а употребляет символ вкушения Сомы в смысле мистического единения в теофагии (в религиях страдающего бога: Сомы, Митры, Диониса-Загрея и т. д.).

Дейссен ссылается на «Тайттирья-упанишаду» (6, 2) как на образец

понимания диалектики единомножества, обычно приводимый при анализе учения о единомножественности в Упанишадах: «Я желаю быть множественным. Я хочу размножиться... совершив самоизнурение (тапас). Он создал мир...».

Хотелось бы обратить внимание не на приведенное место упанишады, а на ее III отдел (valli), называемый «Бхригу валли». Здесь описывается, как Бхригу постепенно, под руководством своего отца Варуны постигает Брахмо. Первое его постижение: «Брахмо есть пища», затем он познает, что Брахмо есть тапас, познание и блаженство. Далее следует: «Воистину пища есть Жизнь и пища есть тело. Тело обосновано в Жизни и в теле — Жизнь. Так пища обоснована в пище».

Нет возможности дальше углублять эту тему. Напомню только, что длинный ряд перечислений — что есть пища? — заканчивается заклинательно: «Я — пища! Я — пища! Я—пища! Я—вкуситель пищи! Я—вкуситель пищи! Я — вкуситель пищи!», то есть совершенно в духе ритуалов теофагии.

Тексты Упанишад, включая и «Бхагавадгиту» (поскольку «Гита» в индийской традиции приравнивается к Упанишадам), не дуалистичны, а диалектичны. Не дуализм был основой Санкхьи, она проистекала от диалектического (savijñānādvaita) монизма и в своей основной линии через «Бхагавадгиту» и «Нараянию» шла к Раманудже и Виджняна Бхикшу. Линия Ишваракришны в Санкхье не только не единственная, но и не главная.

Для выяснения этапов развития и взаимозависимости таттв в Упанишадах в связи с развитием в них идей Санкхьи Дейссен приводит интересные таблицы перехода сознания через этапы таттв при глубоком сне, смерти и упражнениях йоги.

Если подбирать в Упанишадах зачатки тем, затрагиваемых Санкхьей, то небезынтересно отметить текст «Айтарея-упанишады» (2), где говорится, что боги, созданные Атманом, стали просить его определить им место и пищу. Атман дает им корову, но они отвергают ее, как неподходящую обитель; так же отвергают они коня; когда же Атман привел им пурушу (человека), то боги воскликнули в восторге, что это и есть самое подходящее. Атман предлагает им занять в человеке свои места. Речь поселилась во рту, Прана — в носу, Адитья (Солнце) — в глазу и т. д. Это распределение богов по органам часто встречается в эпической Санкхье, особенно в текстах «Мокшадхармы».

Почти все индологи считают учение о трех гунах одним из существенных положений системы Санкхья, но даже беглое ознакомление с текстами «Махабхараты» убеждает, как не ясен этот «кардинальный признак».

Дасгупта считает учение о гунах самой существенной концепцией Санкхьи (...conception of the gunas... I believe is the most important thing in Sāṃkhya, История философии, I, 223). Автор говорит, что Виджняна Бхикшу (XV в.) определяет их как реальные, сверхтонкие субстанции, а другие, более ранние комментаторы «Санкхья-карики» — Гаудапада

(III—IV вв.), Вачаспати (IX в.) — вопрос о сущности гун обходят молчанием, повторяя лишь то, что говорит о них Ишваракришна.

Дасгупта принимает объяснения Виджняна Бхикшу и указывает, что до него никто из комментаторов не давал удовлетворительного объяснения понятию «гуна». По утверждению автора, природы гун не объясняют ни Чарака, чье изложение учения Санкхьи Дасгупта считает наиболее ранним памятником атеистической Санкхьи, ни «Махабхарата».

Можно ли назвать основным положением системы понятие, веками оставляемое неясным создателями этого учения? Учение о реальности материальной причины, идея последовательности проявления таттв, сочетание специфических энергий (богов) с органами, идея пуруши и пракрити как высшей сизигии,—все эти идеи Санкхьи отделимы от идеи движения гун и действительно о них говорилось в Упанишадах вне зависимости от теории гун. Наиболее глубоко и аргументированно подходит к теории гун Дейссен. Исходя из установки, что корни элементов Санкхьи можно найти в Упанишадах, он говорит, что высказывания о гунах «Шветашватара-упанишады» лишь на первый взгляд производят впечатление новизны, но по существу развитие мысли о гунах можно проследить и в более ранних Упанишадах, в частности в «Чхандогья-упанишаде».

Центральным местом учения о гунах в «Шветашватара-упанишаде» Дейссен, ссылаясь на Шанкару, считает IV, 5 и переводит его так:

«Одна красно-бело-черная лань мечет подобных ей ягнят;

Один самец в охотке ее покрывает, другой самец покидает ее, насладившись».

Дейссен замечает, что нельзя более ярко передать отношение разных пуруш к одной пракрити. Три цвета шерсти лани — красный, белый и черный — символизируют три гуны пракрити. В гунах Дейссен видит принцип множественности, ссылаясь на глагол: *gupaṇatī* — «приумножает». Символика цветов приводит Дейссена к «Чхандогья-упанишаде» (6, 4), где Вселенная описывается, как состоящая из жара, воды, пищи (красный, белый, черный). Очень важно приводимое Дейсеном толкование этого места Шанкарой, который под красным, белым и черным понимает раджас, саттву и тамас. Красное — раджас, так как он возбуждает (*gaṇjāyati*); белое — саттва, сущность, благость, по природе своей проясняющая; черное — тамас, по своей природе затемняющий.

Слово *ajā* (коза, лань) Шанкара толкует в духе «Махабхараты» (XII, 339), где описан спор богов и ришей о значении слова *ajā*, которое можно понимать и как «агнец», и как «не рождённый», и как «зерно». Шанкара ссылается на «Санкхья-карику» (3), где пракрити характеризуется как порождающая, но не порожденная. Таково учение «Гиты» (см. гл. XIII, 19): «А Практи и Пуруша, знай, оба безначальны».

Слово «гуна» Дейссен понимает как «фактор»; термин применим как к веществу, так и к его свойству, силопроявлению. Согласно индийской философии, вещество само по себе непознаваемо; отчего и называется *avyaktam* (непроявленное), оно познается лишь в своих свойствах. В комментариях к «Йога-сутре» (III, 55) саттва истолковывается как

«сила созерцания»; раджас — как «сила действия» (кинетическая энергия); тамас — как «сила инерции» (потенциальная энергия). Если принять форму «Гиты» (II, 48); *Samatvam yoga ucyate* (йога есть равновесие), то саттву легко понять как равновесие движения и инерции; когда тексты говорят о том, что в пралае «гуны приходят в равновесие», переходя в саттву, то это легче всего понять в смысле уравнивания всех энергий — «энтропии» физики XIX в. Так понимает и Циммер (Философия Индии, с. 293, и сл.).

Очень важен вопрос: как развивался дуализм в Упанишадах? Дейсен ополчается против «дуализма» и говорит, что дуализм есть всегда признак глубокого заболевания мысли (История философии, I, 2, 220). Это не совсем правильно: дуализм, неизбежно ведущий к плюрализму, лишь в поздних стадиях развития истории философии свидетельствует об оскудении мысли, но в ранних ее стадиях он свидетельствует лишь о неумении неискушенной мысли справиться с только что возникшими задачами. История свидетельствует, что на заре человеческой культуры, когда философия, наука и религия еще не дифференцировались, экзотерическое учение (*Vulgata*) было дуалистическим, монизм же был достоянием немногих, учением эзотерическим. Развитие мысли в Индии шло подобным путем: экзотерически гимны Вед наивно-реалистичны, они знают богов-творцов, знают творение и т. д. Монизм был тогда эзотеричен.

Гарбе считает, что Санкхья возникла как протест против «пропаганды» монизма Упанишадами, забывая, что Упанишады были тайноучением познать которое было не просто, так как оно открывалось лишь избранным. В памятниках нет указания, чтобы Санкхья с самого начала враждебно относилась к Упанишадкам. Упанишады не были какой-то целостной системой философии, которую можно было бы «пропагандировать».

Наиболее авторитетные историки индийской философии индийцы Радхакришнан, Дасгупта и другие признают их несистематичность. Лишь значительно позже Упанишады были объединены в сборник под названием «Веданта». Первоначально это были отдельные философские творения в араньяках отдельных Вед. Эти вдохновенные поучения изложены несистематично, подчас противоречиво, весьма неровно: наряду с местами, поражающими глубиной, дерзновением и силой мысли, в них есть места вялые, примитивно плоские, просто скучные. Упанишады, подобно «Гите», произведения не только философские, но и поэтические: недаром Радхакришнан говорит, что для индийца Упанишады обладают особой притягательной силой уже по своей форме и языку; индеец не устает их читать и перечитывать. В переводе это очарование теряется. Возможно, что в европейской литературе потому было сказано столько пустых слов об Упанишадах, что европеец видит в них только «культурно-исторический памятник», подлежащий анализу по-сальеревски: «Я музыку разъял, как труп, проверил алгеброй гармонию...».

Говоря об Упанишадах, обычно подразумевают монистическо-пантеистическое учение, что далеко не верно: Упанишадкам не чужд теизм с его скрытым дуализмом, не чужд и откровенный атеизм. Как на явно

атеистический текст можно указать на III и IV части «Брихадараньяка-упанишады» и особенно на IV, 5, где Яджнавалкья учит об отсутствии сознания после смерти.

Заимствую у М. А. Роя параллельные места в различных Упанишадах:

Теизм (трансцендентный)	Пантеизм (имманентный)
«Катхака-упанишада»: II, 20, 23, IV, 9, V, 2—5, 9—15; VI, 3	IV, 10, 21
«Мундака-упанишада»: II, 1, 3, 7; III, 1—3	I, 1, 7; II, 1, 2, 4, 11
«Иша-упанишада»: 4, 5, 8, 16	6—7, 8, 16
«Шветашватара-упанишада»: 1, 3, 8—12, II, 15; III, 1—4, 7, 8, 10, 12, 14, 17—20	I, 7, 15—16; II, 16—17; III, 9, 1, 15—16, 21
«Брихадараньяка-упанишада»: III, 7—9, 15, IV 4, 22	I, 2, 4, 5; II, 4, 14; IV, 4, 19—20, 23; V, 8, 11
«Чхандогья-упанишада»: VI, 2, 2, 3; VI, 3, 2, 3; VI, 1—3, 12 (цитировано по «Ригведе»); VIII, 12	III, 14, 1, 4; IV, 8, 1—6; IV, 1, 3—4

Индийцы не боятся таких противоречий. Тот же М. А. Рой пишет: «В нашей стране через всю ее историю проходит полная согласованность монизма «Веданты» и дуализма «Санкхья-йоги» согласованность между джнаной, бхакти и кармой, как путями спасения» (Л. с., с. 3—4).

Упанишады — общенародная сокровищница духовной жизни индийцев; каждый черпал из нее то, что ему было близко, и каждый по-своему был прав, ссылаясь на Упанишады.

Упанишады слагались веками, это творчество не одного человека и, что еще важнее, не одного класса (варны). Кажется, Гарбе первым обратил внимание на то, что в Упанишадах нередко в качестве поучающих выступают кшатрии, а брамины внемлют их поучениям. Автор считает, что идея «Всеединого» возникла среди кшатриев, стремившихся к единовластию, а не среди браминов. В доказательство Гарбе ссылается на «Чхандогья-упанишаду» (V, 3, II) и «Брихадараньяка-упанишаду» (II, I и VI, 2), то есть на беседу царя с Гаргьей и другими браминами.

Дасгупта, желая ослабить впечатление от этих эпизодов, говорит (История философии Индии, I, 33—34), что по ходу повествования видно, что такие эпизоды — редкие исключения, а не правило и что речь шла об относительно частном вопросе: учении об огне Вайшванаре.

Следует заметить что вообще среди кшатриев существовали серьезные философские запросы; нужно считать, что они оказали существенное влияние на создание учения Упанишад (Л. с., I, 31). Естественно, брамины стремились показать, что в основе всего покоемся Брахмо, с которым они себя связывали. Утверждая, что все есть Брахмо, они доказывали, что брамины — все. Сказанным отнюдь не снижаются и не упрощаются великие идеи Упанишад, а только определяется уровень рассуждений, необходимых для нашего анализа, стремящегося лишь проследить возникновение системы Санкхья.

Анализируя литературу ранней Санкхьи, мы легко можем убедиться, что основным, безусловным признаком системы являются не пресловутый дуализм, даже не учение о гунах, а рационализм, реализм и эволю-

ционизм. Нельзя, вопреки ясному указанию текста, отказываться признать его как памятник Санкхья, только на том основании, что он не подходит под предвзятое мерило, как поступает Гарбе, который в конце концов пришел к альтернативе—или ломать свою схему, или коверкать «Гиту».

В философских памятниках «Махабхараты» можно найти ряд текстов, определенно называемых изложением учения Санкхья, где можно найти то или иное количество признаков, названных в схеме Гарбе, но вместе с тем и содержащих ряд признаков, не соответствующих ей. Естественно, что вводя максимальное количество признаков в устанавливаемое мерило, мы получаем минимальное количество единиц из числа текстов, подлежащих отбору, но зато отобранные образцы окажутся наиболее свободными от противоречий, наиболее целостными. Но подбирая так подлежащие исследованию элементы, мы лишаем себя возможности проследить варианты развития изучаемого явления и в конечном счете получаем абстракцию. К такому результату пришел Гарбе в своих нашедших вначале работах.

Включая в мерило возможно меньшее количество признаков, то есть вводя лишь безусловно стойкие, мы получаем в отборе максимальное количество вариантов, дающих возможность изучить процесс диалектического становления явления, охватывая и крайние типы его развития.

Диалектическое изучение различных изложений Санкхьи приводит к убеждению о постоянстве признаков, указанных выше, и существовании многих вариантов, более или менее отклоняющихся от схемы Гарбе, что говорит о напряженной работе мысли внутри этой школы в эпический период. Есть даже такие варианты, которые некоторыми исследователями исключаются из числа памятников Санкхьи, например, учение Панчашикхи («Махабхарата», XII, 218—219), которое по существу отрицает перевоплощение. Текст можно было бы принять как учение чарваков, а вместе с тем традиция решительно относит его к памятникам Санкхьи, с чем нельзя не согласиться после более внимательного изучения.

Противопоставляя себя Йоге, Санкхья всегда подчеркивает свой путь знания (джнана) и размышления (санкхья). «Бхагавадгита» неоднократно возвращается к этой теме и не только в третьей главе, специально посвященной этому вопросу.

Последовательность в изложении таттв может нарушаться в разных вариантах, могут быть опущены целые разделы (например, учение о танматрах, учение о линга-шарира и пр.), но всегда остается идея поэтапного развития практики: оно всегда начинается с психических таттв и принимается как реальный причинно-следственный ряд. От имени какого бы мудреца ни шло изложение, оно называется наглядным (pratyaksha). Перечисленные в этих изложениях признаки весьма постоянны, чего нельзя сказать о некоторых, признаваемых западными исследователями как «кардинальные». Это касается прежде всего пресловутого «дуализма» Санкхьи. Традиция относит к ней тексты явно монистические «с различением» и явно дуалистические. Следовательно,

дуализм нельзя включать в «кардинальные» признаки Санкхьи. Приняв такое положение, мы легче понимаем диалектический процесс развития философской мысли; течение, которое называлось «рационализм», «размышление», искало в области интеллекта разрешение одного из кардинальных вопросов гносеологии—вопроса о диалектике единомножества. Упанишады, несомненно, понимали глубину и безмерную трудность проблемы, понимали неизбежные следствия разрешения ее в ту или иную сторону: рационалистический путь в разрешении подобных вопросов всегда ведет к безысходному противоречию. После «диалектики чистого разума» (Канта) это как бы само собой понятно, но изумляет, что на заре истории человеческой мысли мудрецы древности и не в одной только Индии, но и в Китае, Вавилоне, Египте, Греции так вплотную подходили к проблеме противоречивости основных начал гносеологии. Везде мысль приходила к одному решению: к неизбежности принять противоречие. Это учение считалось эзотерическим и зашифровывалось в мифологических символах, языком которых древние мудрецы владели в совершенстве. Современная гносеология пользуется тем же приемом символики, только использует иную категорию символов: математических и физико-математических.

Путем невообразимых усилий, пройдя неизбежный путь социального политико-экономического и культурного развития, человечество пришло к мысли, что логика не может быть построена как чисто формалистическая теория дедукции, что теория понятия, аксиоматика и учение о законах мышления неизбежно связаны со свойствами «мыслимого». Символика современной математической логики показала невозможность дальнейшего сохранения закона исключенного третьего в качестве универсального закона мышления... Признание случаев, когда невозможно утверждать ни равенство, ни неравенство двух чисел, означает для логики отказ от метода доказательства, известного под названием *reductio ad absurdum* (приведение к нелепости)*.

Санкхья — одна из первых блестящих попыток рационалистически развить противоречие и в этом ее огромное культурно-историческое значение. Для того чтобы понять, каким образом учение Санкхьи о реальности связано с учением Упанишад, рассмотрим, как в Упанишадах выражена эта основная идея, именуемая ими Брахмо, Атман, Прана.

Гау (Gough, 1882), анализируя понятие Брахмо, ссылается на Анандагири, комментировавшего комментарии Шанкары: автор производит слово *brahman* от глагола *brih* — «увеличиваться, возрастать». Брахмо — это беспредельное пространство и время, та инертная Реальность, противостоящая множественности, что достигается во время сна (1. с., с. 37). Брахмо — есть безусловная причина всего, производящая мировую иллюзию — майю; «Кена-упанишада» определяет Брахмо как «иное всякого познания» (I, 3, ср. также 10—13). «Ты то, в которое не проникает взор, ни речь, ни размышление. Оно пребывает непознанным и не видать, чтобы кто-либо мог нам о нем поведать» (Кена уп., I, 5).

* Ср. В. Асмус, введение к переводу кн. Серрюса: «Опыт исследования значения логики», с. 21.

Дейссен указывает, что Брахмо (IV, 4, 18) является параллелью данного места, а лучшим толкованием — «Чхандогья-упанишада» (VIII, 12, 4). По толкованию этого места Шанкарой, говорит Гау, Брахман есть внутренний орган, разум. Брахмо есть знание без познания, сознание без осознания, это есть Единое без второго, Абсолютный объект без субъекта. Упанишада это выражает так:

36. Оно отлично от познаваемого, это не речь и не мысль:

Оно пребывает непознаваемым, и не видно, чтобы кто-либо мог нас ему научить.

4. Неизреченное словом, то, чем становится изрекаемое слово, и все же поэтому не бессознательно». Неизменное в себе Брахмо получает в майе иллюзию перемен, по толкованию Шанкары: «майя бессознательна, но движется сознанием Брахмо (или Атмана); сочетание майи и Брахмо вечно. Отражение Брахмо-Атмана есть мнимое «Я» в существах. Отражение Брахмо во всем есть Ишвара, иллюзорный бог в иллюзорном космосе; так понимает Шанкара «Брихадараньяка-упанишаду». Гау считает, что «Брихадараньяка-упанишада» понимает под Ишварой совокупность воплощающихся душ (ср. учение Лейбница о «предустановленной гармонии монад в высшей монаде»). Брахмо в себе бескачественно (*nirguna-brahman*), Брахмо-Ишвара — качественен (*saguna-brahman*).

Остхофф (Osthoff — статья в Хастингской энциклопедии религии) считает, что первоначально *brahman* (ср. р.) означало «благочестие». Наиболее широко принято значение, данное БПС: 1) священное изречение, мантра, 2) слово АУМ.

Хиллебрандт (Hillebrandt) считает, что понимание слова *brahman*, предложенное Гау, заслуживает большего внимания, чем ранее перечисленные значения. Автор считает что уже в «Айтарей-брахмане» слово *brahmo* употребляется в смысле, указанном Гау — «возрастание», и сближает этот термин с *baresma* Авесты, где он значит пучок веток, употребляемых в магических обрядах по символике: ветка — растение — возрастание — удача. И брамины в силу той же символики при ритуалах обязательно употребляют пучок травы куша.

Итак, слово *brahman*, по мнению Хиллебрандта, первоначально связано с магией; он указывает, что уже в «Ригведе» (VII, 103, 8) это слово получило более широкое значение — «сила». Резюмируя свое исследование, Хиллебрандт устанавливает такие последовательные значения для слова «Брахмо»: 1) пучок растений как магический символ преуспевания; 2) волхование, магия; 3) различные виды волхования: гимны, заговоры; 4) творческая сила вообще. Это последнее значение и развилось в идею абсолютной Силы, а значит и духа. Отсюда идея самосознающего духа, Атмана.

В свете таких положений приобретает особый интерес «Кена-упанишада». Эта маленькая упанишада состоит из трех глав: в первых двух, почти полностью сложенных ритмично, дается определение Брахмо как запредельного познанию (см. выше); в третьей, прозаической части,

рассказывается, как боги стали кичиться победой, не зная, что победу одержали не они, а Брахмо. Тогда Брахмо явилось им; не постигая его, боги воскликнули: «Что это за диковина (yaksham)?». Слово yaksham Харлец переводит: «магическое явление, мана», Дейссен — Wunderding. К Брахмо поочередно подходят Агни, Ветер; оба хвалятся своим могуществом и каждому Брахмо предлагает показать свою силу на травинке, но даже и такого испытания оба бога не выдерживают*. Когда подошел к Брахмо Индра, то он увидел на месте Брахмо Уму, дочь Химавата (Шакти Шивы — Пракрити); Ума объясняет Индре что явившаяся диковинка—Брахмо. Шанкара поясняет, что Ума в данном случае есть воплощенная мудрость. Если принять толкование слова «Брахмо» Хиллебрандтом, то напрашивается мысль: неодолимая для богов травинка и есть само неодолимое Брахмо.

Появление в упанишаде Умы уводит нас в глубокую доарийскую древность, так как Великая Мать почти не участвует в арийской символике. Участие Умы подтверждает, что Брахмо в «Кена-упанишаде» нужно понимать в духе древней магии.

Шрадер (Schrader) полагает, что понятия brahmo и dharma относятся к самым труднопостигаемым понятиям Упанишад; как пример трудности этого многогранного понятия он указывает, что Хертель (Hertel), изучая «Чхандогья-упанишаду», предлагал для brahmo в числе прочих значений «жар», так как упанишада говорит, что Брахмо возникло из Огня. Шрадер считает, что по контексту в данном случае слову Брахмо нужно придавать смысл «мужское семя»; так же переводит данное место и Дейссен. В «Мундака-упанишаде» (I, I, 8—9), указывает Шрадер, Брахмо рассматривается наряду с именем и пищей как нечто вторичное, происшедшее из Всеведущего (sarvajña).

Для понимания истоков Санкхьи очень важен текст «Мундака-упанишад» (II, 1). В стихе втором этой упанишады сказано, что Пуруша выше непреходящего (aksharam), под которым подразумевается АУМ, Брахмо (ср. также «Бхагавадгиту», XV 18: «Я—превыше непреходящего» atito'ham aksharād). Далее в третьей шлоке сказано, что из Пуруши исходит прана, манас, индрии и пять плотных сутей (māhabhūtāni) — акаша, ветер, опонь, вода, земля. Шрадер читает III, I, 3 той же упанишады так: kartaram iṣam puruṣam brahmayonim, понимая текст в том смысле, что Пуруша оплодотворяет Брахмо, которое есть Пракрити. Подчеркивая весьма плотное материальное значение, придаваемое упанишадой разбираемому термину, Шрадер замечает, что в свете его расшифровки проясняется смысл известного текста «Бхагавадгиты» (XIV, 3): «Мое лоно — великое Брахмо, в него влагаю семя» (mama uṇi mahad brahma...). Хилл придает слову Брахмо в указанной шлоке «Гиты» значение «природа», «пракрити» и замечает, что то же значение оно имеет в III, 15; как на параллельные места, он ссылается на «Чхандогья-упанишаду» (VIII, I, 1) и «Мундака-упанишаду» (II,

* Невольно напрашивается параллель между сказом «Кена-упанишад» и былинной о Микуде Селянниковиче и его «сумой переметной» с тягой земной.

2, 7), но в обоих местах есть слово брахтарига «град Брахмо» (как понимает и Рамануджа «Гиту», III, 15 и XIV, 3), что имеет существенно иной смысл: одно дело назвать тело «обителью Брахмо», другое — называть Брахмо лоном природы.

Как пример развивающегося дуализма в Упанишадах, обычно приводится «Мундака-упанишада», III, 1 (параллельное место IV, 6—7), где говорится о двух птицах на одном дереве (праkritи), одна из них только смотрит вниз (высший Атман), а другая есть плоды (джива). Параллельно этой притче можно привести символику Брахмо, как дерева, в «Катхака-упанишаде» (VI, 1), где сказано: «Корнями вверх, ветвями вниз пребывает вечное дерево ашваттха; оно — чистое Брахмо, в нем покоятся все миры, и ни один его не превосходит». В V, 8 дан знаменательный вариант уподобления; стиху предшествуют слова: «Пуруша, живущий в спящем, по желанию строящий то или иное, и есть чистое Брахмо».

Такое сопоставление показывает, что в «Катхака-упанишаде» понятие Брахмо еще далеко не ясно; характерно, что эту упанишаду Дейссен относит к более позднему времени, по сравнению с пятью наиболее древними упанишадами, о чем уже говорилось выше. Сказанное подтверждается и тем обстоятельством, что «Гита», по общепринятому мнению, заимствовав образ ашваттхи из «Катхака-упанишады» (VI, 1), использует его явно не в духе упанишады: все комментаторы, начиная с Шанкары, согласны, что ашваттха «Гиты» знаменует самсару, а ашваттха упанишады знаменует Брахмо и там не может быть и речи о порубке дерева. Расхождение смысла символики при совпадении формы свидетельствует о напряженной работе мысли в тот период, когда в Индии создавалась Санкхья; промежуток времени между «Катхака-упанишадой» и «Гитой» не так уж велик, чтобы нельзя было отнести оба памятника к одному культурно-историческому слою.

Шрадер говорит, что реалистическое понимание причинности, характерное для Санкхьи, выражено в VI, 1 «Шветашватара-упанишаде», где сказано: *yene'dam bhrāmyate brahmasakram*, то есть: «Он (Пуруша) движет колесо Брахмо», где под Брахмо явно нужно понимать материальную и пассивную природу — *causa materialis*, тогда как Пуруша является *causa efficiens*, он есть делатель (*sa karanam*, VI, 9); ясно, что упанишада мыслит о Брахмо как о материальной причине мира, приводимой в действие силой Пуруши. Но не следует преувеличивать дуализм «Шветашватара-упанишады»: Пурушу и Брахмо она мыслит не как две субстанции, а скорее как два этапа развития одной субстанции; непосредственно за образом Пуруши, вращающего колесо Брахмо, в упанишаде следует (VI, 10) часто встречающийся в эпической Санкхье образ паука, выпускающего из себя паутину и ткущего из нее тенета. Для выражения этого последнего понятия упанишада употребляет слово *gradhāna* — термин, типичный для ранней Санкхьи, выражающий идею первоматерии; в шлоках второй и третьей той же главы говорится, что Ишвара причастен гунам.

Докторская работа Witt'a (1900) посвящена анализу идеи Брахмо в Упанишадах. Он утверждает, что история развития слова *brahman*

отражает и ход развития индийской мысли вообще. Автор полагает, что первоначально слово *brahman* было возгласом жреца и было синонимично словам «гимн», «мантра». В «Атхарваведе» слово приобретает магический оттенок, отчего эта Веда часто называется «Брахмаведа» в том смысле, что это Веда браминов и Веда заклинаний. Отсюда через значение «священное слово» переход к значению «правда», «мудрость» «учение». Так теория *brahman* противопоставлялась *tapasu*. Образовано это слово от глагола *brih* — «простира́ть» с общеевропейским суффиксом *man*. Так образуются термины, обозначающие или вещи, суть которых выражается глаголом, или делателя: если ударение падает на корень, слово обозначает вещь, если на суффикс — делателя, например, слово *dhārmān* — «поддерживатель».

Гау (Gough, 1866) показал, что санскритское слово *brahman* и Zendское *baresman* — синонимы. *Baresman* есть «простира́ние, приношение, молитва», символизируемые в магическом ритуале пучком прутьев тамариска. Санскритское слово «Брахмо» равно означает «приношение, простира́ние, молитва» — те же понятия, но выраженные звуком, возгласом.

В период создания «Яджур» и «Атхарваведы» отмечается сильное стремление к монизму; процесс этот осуществлялся все возрастающей абстракцией. Многочисленные боги, конкретные силы природы: огонь (Агни), ветер (Ваю) и так далее—в процессе абстрагирования сливаются с Праджапати (владыка существ как прародитель), с Камой (греческий Эрос) и с Брахманapati (владыка приношений и само приношение как вселенная, ср. «Ригведа», X, 90—гимн Пуруше, как жертве вселенской).

В Брахманах, в частности в «Шатапатха-брахмане», заметно преобладание Праджапати, как причины действующей (порождающей) над Брахманapati, как причины материальной, мировой гомогенной субстанции *hyle* греков. *Tad ekaṁ*—«То единое» претворяется в материальную и действующую причины; Пуруша гимна (X, 90), Праджапати гимна (X, 121 и X, 72), с одной стороны, и *aditi avyaktam*—бездна, непроявленное — с другой; отсюда как плод, как следствие воздействия действующей причины на материальную Хираньягарбха (Золотое семя). Дуалистические черты Witt видит лишь в средних Упанишадах.

Хертель в начале своего исследования о Брахмо высказывает мнение, что это «самое важное слово в индийской философии». К толкованию слова, предложенному Гау, автор относится критически, считая, что такие словотолкования мало чем помогут разрешению загадки. Новым в Упанишадах он считает не учение о Брахмо, ибо его можно найти в Ведах и Авесте, а процесс деперсонификации богов, о чем, как мы видели, говорит еще Witt. Сравнивая развитие мысли в Авесте и в ведической литературе, Хертель констатирует, что Заратуштра предельно развил зачаточный дуализм индоиранской религии, тогда как в Индии процесс шел в ином направлении. Ссылаясь на Гарбе, Хертель утверждает, что кшатрии создали в Упанишадах атеистическо-монистическую науку о природе. Упанишады не знают специального слова для выражения идеи «силы природы», они их именуют «дэвами» или «пати» (*pati*), то

есть владыками соответствующей силы или брахмо — brahmanaspati; это владыки огня, воздуха и т. д. Персонифицирующее слово pati постепенно отходит на второй план и остается общее, безличное понятие «брахмо». В древних Упанишадах это «брахмо» обозначает гомогенную субстанцию, наполняющую все существа и все вещи.

Различают индивидуальное и космическое Брахмо и вместе с тем утверждается их тождество. В глубоком снѣ оба Брахмо сочетаются, а после смерти, при благоприятных условиях, они сливаются навеки. Хертель уверен, что места, говорящие об индивидуальном Брахмо, старше мест, говорящих о Брахмо космическом.

Из беседы Джауаки и Яджнавалкьи (Брихад. уп., IV, 3) видно, что Брахмо есть tejas — «свет», «жар» и мужское семя. Это Брахмо дает возможность воспринимать внешний мир, а в глубоком снѣ создавать внутренние образы, как из пластического вещества. В IV, 3, 7 сказано, что после смерти душа становится бестелесным, чистым Брахмо—tejas. В «Айтарей-упанишаде» (II, I) сказано, что tejas сконцентрировано в мужском семени; это представление настолько укрепилося, что позднее в «Махабхарате» tejas стало синонимом retas или sukra (сперма). Хертель утверждает, что в классической литературе слово tejas означает совершенно то же, что и ведическое brahman, и в буквальном смысле это слово означает огонь, исходящий из человека. Этот огонь есть и любовь, и гнев, и чары. Все это — tapas, неиссякаемая творческая сила. Часто встречающиеся в древних и средних Упанишадах выражения: apanda, pada, pramuda, характеризующие связь Брахмо с его поклонником, означают «наслаждение», особенно половое. С огненной силой Брахмо связана и сила мышления; это общее место для Упанишад; как пример Хертель приводит «Брихадараньяка-упанишаду» (IV, 4, 17) и «Чхандогья-упанишаду» (III, 14, 2). Ряд текстов «Чхандогья-упанишады», «Иша-упанишады» и др. определяют Брахмо как свет—jotis. В «Айтарей-брахмане» (XIII, 28) говорится о переходе Брахмо в различные нестойкие формы: когда сверкнет молния (брахмо), она, умирая, переходит в дождь, дождь переходит в луну; луна в ночь, новолуние переходит в солнце, солнце — в огонь, огонь — в ветер. Так умирают формы Брахмо. На следующее утро они вновь возникают, но в обратном порядке: из ветра возникает огонь и т. д. Космическое и индивидуальное Брахмо тождественны. «Чхандогья-упанишада» (III, 13, 7) это формулирует так: «Свет, что светит там, по ту сторону неба, на хребте всего, на хребте каждого из высших всевышних миров, воистину это тот же свет, что находится внутри человека».

Хертель так понимает возникновение учения о единстве: солнечные лучи представлялись материальными каналцами, соединяющими существа с космическим Брахмо; каналцы солнечных лучей соединялись с сосудиками сердца. После смерти индивидуальное Брахмо возвращается в космическое Брахмо. Поэтому солнце считалось «вратами мира». В «Чхандогья-упанишаде» (VIII, 6, 4—6) описано, как умерший поднимается по солнечным лучам к солнцу, этим вратам мира (ср. также «Махабхарата», XII, 364, 367).

Брахмо есть югонь, воплощающий мудрость и проявляющийся в космическом Брахмо как субъект познания, а в индивидуальном — как сила мысли. Космическое Брахмо есть огонь, заполняющий световое небо *gosas* или *sva* — *gosas*, или *sva* — *gosapa* Вед и *gaosah* Авесты; это *Dyaus Pita* Вед, *Zeus Pitar* Гомера (ср. также «Сварожич» в «Слове о полку Игореве»). Хертель отвергает все предшествовавшие его исследованию работы о Брахмо как неверные, за исключением работ Хиллебрандта. Слово *brahman* нужно понимать как «огненная сила», как творческая сила, обеспечивающая наслаждение, в частности половое. Грубой ошибкой западных индологов был подход к идее Брахмо с христианской точки зрения, чуждой индийскому духу. Таким положением заканчивает Хертель свое исследование.

Дасгупта очень мало останавливается на философии Упанишад. По вопросу истории развития идеи Брахмо он присоединяется к мнению Гау и Хиллебрандта.

Наиболее обширными из всех исследований вопроса о Брахмо среди европейских индологов остаются работы Дейссена. Во 2-й книге 1 тома «Истории философии» и в труде «Система Веданты» автор излагает учение о Брахмо так, как оно выкристаллизовалось в Упанишадах, рассматриваемых как целое и в той форме, которую дали идее сутры Бадараяны и толкования Шанкары.

Рассматривая семь значений слова Брахман, данных в БПС, Дейсен показывает, что пятое значение — «добронравие» вторично и встречается только в нескольких исключительных случаях; три первых значения: «молитва, священная речь и заклание» — сводятся к одному значению «молитва» в субъективном и объективном смысле; значение «священное познание» (Веда) происходит из значения «молитва». Знаменательно, что брамины присвоили своей варне наименование *brahman*, выражающее их претензию быть для других варн «зримыми богами».

По образцу *Prājapati* создавалось имя *Brihaspati* или *Brahmapati*. Сначала это было просто название молитвы и ее силы, потом это олицетворение приобретало все большее значение — верховного жреца богов, их духовного отца, но первичного своего значения имя не утрачивало. Уже «Шатапатха-брахмана» вырабатывает формулу: «Войстину Брахмо есть Брихаспата, есть эта вселенная, есть все боги, Брахмо есть глава вселенной, а потому брамин — глава вселенной». «Айтарей-брахмана» (8, 28) говорит о Брахмо Ветра, в котором умирают пять божеств: Молния, Дождь, Луна, Солнце, Огонь — и вновь из него исходят; «Шатапатха-брахмана» (8, 4, 1, 3) говорит о Брахмо Праны и т. д.

Веды, Брахманы выработали космогонию, представляющую миропоявление как насиживание безначального мирового яйца. Это представление связалось с Брахмо. Как безначальное это мировое яйцо становится самосущим, и представление о Брахмо охватывает всю область теологических спекуляций Веданты. Уже в ранних Упанишадах происходит сближение понятий: *brahman-prāṇa-ākāṣa-atman-puruṣa* (человек).

Дейссен (История философии, 1, 2, 359) считает, что процесс слияния этих принципов завершился в учении Яджнавалкьи об Атмане, за предельном всему (*sarvasya ātmaṇah para upam*—по формуле «Брихадараньяка-упанишады» (3, 9, 10).

В более ранних текстах, как полагает Дейссен, например, в «Айтарей-упанишаде» (II, I, 3), высшим принципом является Пуруша-Прана или только Прана («Брихадараньяка-упанишада», I, 1, 3); «Чхандогья-упанишада» (I, 2, 3); в «Катхака-упанишаде» (VI, 2) говорится, что вселенная живет в Пране, из которой она появилась; «Чхандогья-упанишада» (I 9, 1) именуется Акашу «наивысшим».

Подводя итог своему исследованию, Дейссен говорит, что уже «Шатпатха-брахмана» объединяет все эти принципы в идее Запредельного. Подобный же синтез дает и «Чхандогья-упанишада» (II, 14). Атман здесь именуется *prāṇa-ātma*, который по своей сущности есть разум (*manō-prāṇa*), воплощенный в Пране (*prāṇa-śarīra*) и обладающий сияющим обликом (*bhāgura*), он есть Атман Акаши (*ākāśātman*). В более поздних текстах первоосновой является не Пуруша, а Атман, извлекающий Пурушу из вод («Айтарей-упанишада», I, 3), не Акаша (Пространство), а то, что в нем (*tasmin yad antar*). В «Брихадараньяка-упанишаде» (IV, 3, 2, 6), в «Мундака-упанишаде» (II, 2, 9), в «Чхандогья-упанишаде» (VIII, 3, 4) и в ряде других мест Атман определяется как «Свет всех светов» и как «субъект познания», который никогда не может стать объектом.

Нет надобности умножать примеры, полагаю, что и приведенного материала достаточно для выяснения вопроса — какие моменты в Упанишадах могли дать толчок к развитию идеи дуализма, сначала неясной, затем все более утверждаемой; полноту выражения эта идея, наконец, нашла себе в «Санкхья-карике». Мы привыкли видеть в Упанишадах памятник строгого и последовательного монизма — так силен авторитет Шанкары даже на Западе, не говоря уже об Индии. Однако непредвзятое изучение Упанишад убеждает в неправильности такого представления. Тибо, из своих современников уступающий лишь Дейссену в углубленном изучении Брахмасутры, считает вероятным, что эта сутра, сначала, до толкования Шанкары, понималась дуалистически или, вернее, с позиции относительного монизма. Автор считает, что Рамануджа, хотя и писал позже Шанкары, но пользовался более древними источниками, нежели Шанкара.

Учение о гунах

Разбирая вопрос о развитии Санкхьи, необходимо хотя бы вкратце коснуться истории развития учения о гунах, которое Дасгупта считает наиболее характерной чертой философии Санкхьи.

В более поздних Упанишадах, в частности в так называемых сектантских, мы встречаемся с уже достаточно хорошо сформированной теорией Санкхьи. Так, например, в «Майтраяна-упанишаде» изложены все основные положения системы. Нет надобности останавливаться на

этой категории памятников, так как ничего нового, по сравнению с текстами «Махабхараты», мы здесь не получим: эти тексты можно отнести к одному историческому слою. Для разрешения нашей задачи особый интерес представляют так называемые средние Упанишады, в частности «Шветашватара-упанишада».

Дейссен считает, что наиболее ранней упанишадой, упоминающей о гунах как таковых является «Шветашватара-упанишада» (I, 3; IV, 5; V, 7; VI, 3, 4, 11, 16). «Шветашватара-упанишада», по мнению Дейссена, является и первой теистической упанишадой. Знаменательно, что эта весьма популярная упанишада, по общему признанию, тесно связанная с «Гитой», не относится ни к одной из традиционных браминских школ, тогда как другие древние и средние Упанишады все распределены по школам. На это обращает внимание Дейссен, Дасгупта также мельком упоминает об этом (История философии, I, 31), очевидно, не придавая этому обстоятельству особого значения, просто высказывая догадку, что традиция затерялась.

Но почему же именно эта особо популярная упанишада утратила традицию школы, подобно тому, как «Гита», всегда именуемая упанишадой, не только не включена в традицию школы и той или иной Веды, но даже не внесена в канон Упанишад? Не подлежит сомнению, что «Гита» — произведение, вышедшее из среды кшатриев; многовековая традиция говорит за это. Напрашивается мысль, что «Шветашватара-упанишада» вышла из той же среды. Против этого говорит лишь шиваитская форма памятника, ибо как Вишну можно принимать за бога кшатриев, так Шиву — за бога браминов. Этим, конечно, не отрицается существование раджей-шиваитов или браминов-вишнуитов как в прошлом так тем более в настоящее время, когда брамины считают для себя обязательным хранить в домашних божницах символы обоих богов: лингам Шивы и шалаграму — символ Вишну. Ниже нам придется коснуться вопроса о «сектантском» характере «Гиты». Все, что можно сказать против «сектантства» «Гиты», подходит и для «Шветашватара-упанишады» и даже звучит еще более убедительно, хотя «Шветашватара-упанишаде» сектантство никогда не приписывалось с такой настойчивостью, как «Гите». «Шиваизм» «Шветашватара-упанишады» весьма поверхностен: он ограничивается единичным упоминанием имени Шивы и употреблением по отношению к Вишне эпитетов, обычно прилагаемых к Шиве, например, *Iṣa* или *Maheṣvara*, тогда как о Вишну обычно говорят *Bhagavan*. Но, повторяю, это всё весьма поверхностно, специфических черт шиваизма в «Шветашватара-упанишаде» нет. Это произведение теистическое, но не конфессиональное. К тому же мнению приводит и анализ характера «Гиты».

В эпоху Эпоса уже ясно чувствовалось стремление князьков к единовластию. «Махабхарата» постоянно упоминает о совершении тем или иным раджей обряда «ашвамедхи» (жертвоприношение коня), как символ того, что совершивший его раджа утверждает суверенитет над несколькими более мелкими князьками.

По аналогии «то, что вверху, подобно тому, что внизу», кшатрии, вопреки воле жрецов, создают идею верховного бога, а затем — единобожия. История знает примеры такого развития монотеизма. Такова была, например, реформа Эхнатона (Аменхотеп IV). Борьба со жреческим засильем привела этого фараона к монотеистической религии. Жреческому верховному богу Аммону Аменхотеп IV противопоставил Атона, порвал с традицией Мемфиса и перенес столицу к низовьям Нила, в нынешнюю Тель-Амарну. Жрецы жестоко отомстили преобразователю: после его смерти они уничтожили все его начинания, объявили его еретиком, стерли с памятников его имя, что было равносильно убийству его «Ка», двойника, соответствующего «линг-шарира» системы Санкхья.

Дейссен в предисловии к переводу «Шветашватара-упанишады» подчеркивает особые трудности в понимании этого памятника, как широко использовавшего концепции Санкхьи, а вместе с тем совершенно откровенно теистического. Думается, что трудности в большей мере созданы искусственно, в силу привычки не считаться совсем или мало считаться с эпической Санкхьей и принимать за Санкхью лишь то, что соответствует «классической» Санкхье, «Санкхья-карикe». На примере анализа «Бхагавадгиты» Гарбе показал, что получается, если к эпическим текстам подходить с косным мерилom «классической» Санкхьи: приходится рвать текст на куски, видеть противоречия там, где их нет.

Дело окажется еще проще, если не подходить к памятнику с заранее сложными схемами. Санкхья вначале была не только монистической с различием, но и теистической, и это свидетельствует не о слабости системы, а об ее силе. Для научной мысли того времени было уже огромным достижением додуматься до идеи единой первопричины, которую «Шветашватара-упанишада» совсем в духе феодализма называет «верховным владыкой богов» (IV, 13), «владыкой из величайших владык», богом богов, князем князей, царящим запредельно (IV, 7); он есть первопричина и владыка чувств (IV, 9).

Реньо (Regnaud) отмечает, что язык «Шветашватара-упанишады» сильно отличается от языка древних Упанишад и приближается к литературному языку VIII—IX вв. Автор сомневается: действительно ли комментарии к этой упанишаде принадлежат Шанкаре. В метафорах упанишады чувствуется классовый язык раджей.

Изучая происхождение и развитие Санкхьи, нужно отрешиться от двух веками укоренившихся предрассудков: от учения о первичном дуализме и атеизме Санкхьи и от учения о теизме йоги Патанджали. Авторитет Шанкары был настолько подавляющим, что создавалась привычка понимать Брахмасутру только в свете учения Шанкары, а, следовательно, рассматривать Упанишады как целостное, строго монистическое и пантеистическое учение. Это далеко от действительности: Упанишады многослойны, многообразны и несистематичны. Санкхья является первой попыткой понять их логически, создать из них иное, строгое учение на основе реализма (*sat karyā vadi*). Естественно, что такую грандиозную задачу нельзя было разрешить сразу. «Махабхарата» дает

нам возможность проследить в высшей степени интересный процесс развития учения. Хотя философские тексты «Махабхараты» и сильно отличаются друг от друга, но в сознании творцов Эпоса все эти варианты объединялись в названии «Санкхья». С этим моментом нельзя не считаться, нельзя также относиться к этим философским текстам как к чему-то «низкопробному», «вульгарному», которому противопоставляется «настоящая» философия Ишваракришны. По силе, последовательности мысли, широте охвата проблем философские тексты «Махабхараты» несколько не уступают «Санкхья-карикe», а зачастую далеко превосходят ее в философском и литературном отношении.

За отправную точку философии Санкхья можно принять реализм. Он требовал сведения всего процесса миропроявления к одной причине, и при тогдашнем состоянии знания такой причиной мог мыслиться только бог.

«Гита» и огромное количество других памятников «Махабхараты» свидетельствуют об изначальном теизме Санкхьи. Ранняя Санкхья не дуалистична, но и не безусловно монистична, как утверждает Шанкара, ее монизм диалектичен, то есть относителен, или, выражая мысль в терминах индийской философии, это «монизм с различием» (*saṁvibheda-dvaita*). Конечно, во времена Эпоса многие гносеологические проблемы были недостаточно четко сформулированы и диалектические высказывания касались преимущественно космологических и психологических задач. Для примера можно привести диалектику трех гун, превосходно развитую в Санкхье, особенно в более позднее время, когда буддизм обогатил индийскую мысль блестящими гносеологическими исследованиями. Онтологический смысл теории со временем отошел на задний план; во времена Рамануджи и Мадхавы до такой степени путались в онтологическом толковании гун, что мог возникнуть спор: являются ли гуны субстанциями или только качествами, но тем более ярко выступала гносеологическая сторона теории.

Итак, реалистическая тенденция требовала от Санкхьи обоснования идеи первопричины. Но в системе существовала и другая, не менее сильная тенденция: стремление найти выход из порочного круга причин и следствий, всегда в конечном счете несущих страдания (ср. первую шлоку «Санкхья-карики»). Это стремление вынуждало творцов Санкхьи проводить все более отчетливую грань между духом (пуруша) и материей (пракрити).

Из европейцев ярким поборником различения ранней и поздней Санкхьи является Дальман, один из немногих исследователей, глубоко изучивших философские тексты «Махабхараты». Автор категорически утверждает, что «классическая» Санкхья вторична, эпическая—первична. Дальман связывает раннюю Санкхью с «Ригведой» и приводит интересную параллель; в «Ригведе» (VIII, 58, 2) сказано: «Огонь один, а дров много; одно Солнце производит все; одна заря освещает эту (вселенную). Это Одно произвело Все». В «Махабхарате» (XII, 350, 10), говорится: «Единый Пожиратель жертв (Огонь) во многих местах разгорается; Один ветер во многих местах веет в мире.

И Один пуруша без гун, всеобразный».

Дальман считает, что Санкхья основана на абсолютном противополжении Духа и Материи, что соответствует противополжению двух Брахмо: ограниченного и неограниченного (Философия Санкхьи, с. 29), то есть качественного (saguṇa) и бескачественного (nirguṇa).

Пуруша и пракрити

Пуруша и пракрити — вот два основных понятия Санкхьи, как два столба единых врат.

«Классическая» Санкхья, под которой принято разуметь учение «Санкхья-карики», считает пурушу за пределами пракрити и тем ставит между ними непреодолимую грань. Вторая школа «Санкхья-карики» говорит об этом совершенно категорично: «Исходная Пракрити (mula-prakriti) есть видоизменение, то есть следствие (vikriti). Во главе с Великим (Mahat, ср. р.) есть семь «видоизменяющих видоизменений» (prakriti vikritayah sapta), то есть семь вторичных причин (видоизменений), производящих (vikritayah) шестнадцать низших сутей (таттвы); эти таттвы только произведены, но сами не производят.

Все эти основоположения можно найти в текстах «Махабхараты», но лишь как варианты среди иных концепций (ср., например, XII, 308, 28—29). Для понятия «дух» Санкхьи «Махабхараты» чаще всего пользуется термином purusha, несколько реже — atman. Слово brahman (ср. р.), как правило, употребляется в смысле «запредельное», «нирвана» (например, brahmanirvana, Гита, II, 72). Слово prana употребляется в ранних Упанишадах в смысле «жизнь», как синоним Брахмо и Атмана. Так, вторая глава «Каушитака-упанишады» начинается определением: «Прана есть Брахмо; этой пране, как Брахмо, служит манас» и т. д.

В эпической Санкхье слово prana утратило свое широкое значение и стало употребляться в смысле «дыхание жизни», «жизненное дыхание». Целостное понятие разбилось на ряд частных значений (апана, व्याна, самана и пр.). Санкхья им уделяет мало внимания, так как их значение в системе ослабевает по мере возрастания значения гун. Пожалуй, одним из наиболее существенных отличий Санкхьи и сопряженной с ней Йоги (Патанджали) является диалектика развития учения о пране. Когда учение о таттвах вполне сформировалось, учение о пранах стало ощущаться как лишний привесок, как чуждый элемент в системе, ибо прана не вошла в систему двадцати трех таттв пракрити; учение о пранах, как о токах тела, несущих единую энергию в различных его направлениях, осталось весьма нужным в «Айюрведе» — древней индийской системе физиологии и медицины, разработанной Чаракой в начале нашей эры на основе учения Санкхьи. Древнее значение слова «прана» как «дыхание, жизнь» стало вытесняться значением «ток», «нервный ток». Без четкого понимания смысла этой замены нельзя разобраться в «Айюрведе» и йоге. Ниже об этом будет сказано подробней.

Древнее равенство, бывшее в Санкхье: Брахмо-Прана и Брахмо — чародейная сила пракрити, перешло в систему адвайты Шанкары глав-

ным образом в оттенках «жизнь» и «реальность», а в оттенке «чародейство», «мая» — в систему savibhedādvaita Рамануджи. Праkritи сохранила свою двойственную природу: живой реальности, с одной стороны, и чародейной силы — с другой.

Поскольку прана и праkritи в системе утрачивают значение жизни вообще и выражающего жизнь сознания, постольку Санкхья поестепенно осваивает два новых понятия: «поля» (kshetra) как объекта деятельности в самом широком смысле и «Познающего поле» или «Познавшего поле» (kshetrajna) как субъекта этой деятельности.

Этот новый термин, не известный ранним Упанишадам и знакомый лишь более поздним («Майтраяна», «Кшурика-упанишада», но уже «Шветашватара-упанишада» этого слова не знает), в текстах «Махабхараты» еще не выкристаллизовался в достаточной мере четко, как еще недостаточно выкристаллизовалось учение о двадцати четырех и двадцати пяти таттвах. Санскритский текст одинаково пользуется терминām kshetrajna, говоря о двадцать четвертой и двадцать пятой таттвах (в переводе делается попытка в наиболее важных местах оттенить понятие двадцать четвертой таттвы, дживы через «Познающего поле», а двадцать пятой таттвы — через «Познавший поле»). Ведическое слово purusha в Упанишадах встречается редко; в ранних Упанишадах — в смысле просто «человек», «мужчина», но чем позже Упанишады, тем более слово «пуруша» приобретает смысл «человек вселенский», Odom ha kadmeini. Так это слово употребляют «Майтраяна», «Шветашватара-упанишады». Следует признать, что оба слова: purusha и kshetrajna — термины, характерные для Санкхьи, хотя и не ею созданные. Наиболее четко они объяснены в главах XIII и XV «Гиты».

Оба термина очень часто встречаются в философских текстах «Махабхараты». Как таковые, они уже несут зачатки дуализма, ибо порождают идею противопоставления духа и материи. Первичное значение слова purusha — «горожанин». Этот термин развивает идею духа, живущего в материи, подобно горожанину, живущему в городе. Как горожанин органически не связан с городом и может по желанию или по принуждению покинуть его, так и пуруша может расстаться с материей, и, разлучившись, каждый остается сам по себе.

Еще более дуалистичен термин kshetrajna, выражающий идею, что дух по отношению к материи лишь сторонний наблюдатель, свидетель (sakshi), как познающий субъект, делающий свои выводы (anumanta) из произведенных наблюдений.

Положив предел между духом и материей, эпическая Санкхья стремится разрешить в философском разрезе задачу квадратуры круга, задачу предела, разрешимую, как известно, лишь с учетом иррациональных величин.

Возникает дилемма: или надо признать, что Высочайший Пуруша (Purushottama), стоящий на вершине (kutastha), является реальной причиной природы — причиной действующей и материальной (или одной из них), или же надо признать, что Он — за пределом причинности. Оба пути использованы Санкхьей, оба представляют особые трудности. Утвер-

ждение, что Абсолют включен в реальный причинно-следственный ряд, снимает идею Абсолюта, а значит, и конечной цели индийской философии — Освобождения, без которой индийцы не признают философии, ибо все индийские системы философии (за исключением системы чарваков) ставят своей конечной целью достижение Абсолюта в любом понимании, хотя бы и в смысле пустоты, как проповедовали шуньявадины. С другой стороны, утверждение непричастности Абсолюта к миропроявлению снимает идею реальности миропроявления. Отстаивая идею абсолютного монизма, Шанкара, спасая идею Реальности, вынужден был прибегнуть к антитезе отрицания проявленного. Так он спас свою абстрактную, нереальную Реальность, бога «с застывшими стеклянными глазами», по выражению Радхакришнана, ценою отрицания реальности космоса.

Во втором выпуске серии моих переводов из «Махабхараты» было показано диалектическое разрешение этого вопроса в «Гите»; она видит в Пурушоттаме высший синтез конечного бинера Пуруша-Пракрити и принимает Пурушоттаму не только действующей причиной мира (*causa efficiens*), но и его материальной частью, облекая эту философскую идею в мифологический образ: *matā yonir mahad brahma tasmin garbham dadhamy aham...* «Мое лоно — Великое Брахмо (-Пракрити); в Его лоно Я влагаю семя» (XIV, 3), «Я—то, что во всех существах есть семя» (X, 39). И вместе с тем Пурушоттама утверждает о себе, что Он — «Творец и не Творец».

«Мокшадхарма» многократно возвращается к теории грани, к тому, что Гегель называл «мерцанием границы». Санкхья в многочисленных вариантах делает попытку разрешить задачу, придавая различные значения единственно подвижному элементу системы — «Познающему полю». Но, конечно, эта диалектическая задача лежала вне применяемой методики: как двадцать четвертый джива «Познающий поле» вместе с таттвами стоял по эту сторону грани, а Ишвара (двадцать пятый) пребывал за гранью, в полной отрешенности от пракрити. Расположение грани между двадцать четвертой и двадцать пятой таттвами не меняло ее непреходимости, а создание над двадцать пятым еще двадцать шестого принципа не обеспечивало монизма.

Трудности возникали на каждом шагу. Признание пуруши чистым субъектом познания вынуждало отнять от пракрити познавательные функции, сколько бы материальных психических категорий ей не приписывалось; чистый субъект, то есть отрешенный от всякого объекта, не познает, как доказал Яджнавалкья в «Брихадараньяка-упанишаде» (V, 4, 10 и сл.), но раз между чистым объектом и чистым субъектом есть разрыв причинно-следственного ряда, то какое-либо общение между ними во времени и пространстве отрицается. Создается теория отражения сознания пуруши в саттве, как в чистейшей категории пракрити. Это отражение, происходящее каким-то таинственным образом, вне времени и пространства, объявляется способностью познания, которой в отдельности лишены и пуруша, и пракрити. Ясно, что Санкхья со всей остротой мысли дошла до последних противоречий, разрешить которые возможно лишь методом диалектики. Нельзя переоценить огромную

заслугу древних мыслителей Индии, с такой неумолимой последовательностью приведших мысль к возможным для того времени пределам познания.

Чаше вопрос о границе смазывается, и дается простое утверждение, что «Познающий поле» познает пракрити, а пракрити не познает «Познающего поле». В свою очередь, двадцать пятая суть не познает двадцать шестую, которая есть Вишну-Пурушоттама. В «Махабхарате» можно весьма четко различить два течения: одно, самой яркой представительницей которого является «Гита», стремится сохранить монистическое мировоззрение Упанишад путем построения различных мостов между двадцатью тремя таттвами, с одной стороны, и следующими таттвами: двадцать четвертой, двадцать пятой, двадцать шестой — с другой. Эти «мосты» должны как-то выразить единство пуруши и пракрити, как двух атрибутов единой субстанции. Вводя двадцать шестую таттву, эпическая Санкхья не нарушает традиции Упанишад и сохраняет возможность Освобождения. По существу двадцать пятая и двадцать шестая таттвы являются лишь другими названиями для понятий, выработанных Упанишадами: «бескачественное» и «качественное» Брахмо (nirguṇa и saṁguṇa Brahman). Утверждение эпической Санкхьи, что бхакти есть единственное средство спасения в кали-югу (ср. «Махабхарата», VI, 35, 53; XII, 346, 131), вытекает из учения Упанишад, например, в «Катхака-упанишаде» (II, 23) сказано, что Атмана нельзя постичь собственными силами, а лишь по милости Атмана и дано учение о бхакти котенка.

Представление «Махабхараты» о Пуруше-Атмане сбивчиво. Так, в XII, 236, 32—33 говорится о двух Атманах; в XII, 232, 10—даже о семи (семь архангелов маздеизма и каббалы?). Тексты говорят об активном участии Атмана в процессе мироздания: в XII, 248, 21 и XII, 287, 39—40 сказано, что Атман творец гун; в XII, 308, 36 — Атман многократно оплодотворяет пракрити; выше уже цитировались шлоки из «Гиты», звучащие совсем в духе тантр, об оплодотворении пурушей пракрити.

Образ паука, ткущего тенёта из паутины, и Атмана, испускающего из себя гуны, неоднократно повторенный в «Махабхарате», также многократно встречается в Упанишадах: «Шветашватара-упанишада» (IV, 10); «Майтраяна-упанишада» (VI, 28), «Брихадараньяка-упанишада» (II, 1, 20); «Мундака-упанишада» (I, 1; 8) и еще в некоторых поздних Упанишадах. Такая ведантическая линия Санкхьи проходит через всю «Махабхарату» и через Пураны (особенно через «Бхагавата-пурану» к Раманудже).

В разных текстах «Махабхараты» можно проследить расшатывание идеи Атмана как абсолютного, а значит единственного Субъекта. Возникает учение о множественности атманов: внутреннего (antarātman), высшего (adhyātman).

Появляется идея о внутреннем Атмане, как бы противопоставляемом космическому или космическим атманам (adhyātman); иногда этот термин принимают как синоним внутреннего Атмана (antarātman).

Ведантисты школы Шанкары различают Paramātman — Высшего запредельного Атмана и jīvātman «живого Атмана», или дживу. Но для

адвайтистов такое различие — фикция, так как Paramātmān лишь в иллюзии Майи как бы отличен от jīvātman, в реальном же они определяются как совершенное тождество. Иное дело в Санкхье: признавая не только реальность материальной причины, но и реальность ее видоизменений (реальна не только глина, но и ее видоизменение — горшок и пр.), Санкхья стояла перед альтернативой: или отказаться от своей теории реального, или признать реальность множественности атманов; но, приняв это, она должна была признать и множественность причин, так как отрицая возможность констелляции причин, Санкхья не могла допустить связь множества атманов с одной пракрити: все же молчаливо Атман признавался причиной пракрити, хотя бы только в смысле принесения в нее сознания.

Так «классическая» Санкхья вынуждена была пройти весь логический путь от дуализма к плюрализму. Он совершенно аналогичен пути, пройденному европейским дуализмом (Декарт, Спиноза, Лейбниц).

Образование сложных слов со словом «атман» не свойственно ни древним, ни даже средним Упанишадам, оно встречается иногда в поздних Упанишадах. Так, Antarātmān-upaṇiṣhad называется очень поздний средневековый памятник, включенный в список 108 Упанишад. Термины antarātmān, paramātmān встречаются в Rāmapurvatārāṇīya-upaṇiṣhad, произведении очень позднем и упадочном. Термин bhūtātman, часто употребляемый в философских текстах Упанишад, включая даже «Гиту», встречается и в «Майтраяна-упанишаде» и по датировке, содержанию близок философским текстам «Махабхараты».

В «Махабхарате» термины «пуруша» и «атман» стали почти синонимами; это облегчило переход от строго монистического учения о едином абсолютном субъекте к учению о множественности душ (пуруш), группирующихся вокруг своего центра — Пурушоттамы или двадцать пятой (двадцать шестой) таттвы.

Концепцию Санкхьи, признающую двадцать шестую таттву, нужно рассматривать как переходную стадию от монизма Упанишад к относительному монизму Рамануджи. Это ведантийская линия Санкхьи. Ставя своей целью найти путь к Освобождению, Санкхья исходит из имманентного пессимизма; мыслители Санкхьи стремились освободить дух от этого скорбного, преходящего мира, где в конечном счете всегда преобладает страдание. Беды, скорбь порождаются делами, кармой, то есть непрерывным течением причинно-следственного ряда.

Ведантийское направление эпической Санкхьи видело разрешение задачи Освобождения в деятельности, свободной от своекорыстия и выполняемой «ради блага мира» или «ради целокупности мира», по выражению «Гиты» (III, 20). Это есть путь бхакти, провозглашенный «Гитой», неотделимо связанный с путем кармы.

Бхакти есть самый важный отличительный признак относительного монизма (bheda'bheda'vāita). Снисходительное отношение Шанкары к бхакти во многом зиждется на недоразумении, так как он понимал под

бхакти скорее эмоциональное проявление культа, а не медитационную работу, о которой позже говорил Рамануджа.

Санкхья, как это многократно подчеркивает «Гита» и другие философские тексты «Махабхараты», отождествляла себя с познанием, которое она понимала как постижение непричастности Атмана-Пуруши к природе, пракрити. Естественно, что школа направляла энергию на осуществление постижения самобытности (*svayambhu*) всего миропроявления и стремилась оторвать сознание от всего причинно-следственного ряда, к которому оно лишь иллюзорно привязано. Согласно Санкхье, каждому важно лишь осознать, что в действительности он не привязан к миропроявлению; это знание освобождает, а потому истинно освобождает лишь джнана-йога. Карма и бхакти, как бы они ни проявлялись, всегда лишь помеха на пути к Освобождению. В этом кроется аморальность «классической» Санкхьи, так резко разделяющей два течения. Яркие примеры аморальности «классической» Санкхьи можно найти в «Мокшадхарме» (215; 219).

Так постепенно опустошалось понятие двадцать четвертой таттвы, и все реальное ее содержание перешло в пракрити.

Но тогда возникла непреодолимая трудность: обоснование возможности сознания и самосознания. Чистый пуруша мог рассматриваться как чистое знание и сознание, но ему как абсолютному субъекту нельзя приписывать самосознание, так как самопознание требует рефлексии, то есть осознания «я» как объекта, а это противоречит понятию «чистый субъект». Это блестяще обосновал еще Яджнавалкья — великий мудрец периода Упанишад («Брихадараньяка-упанишада», II, 4, 12; IV, 5, 13). Объясняя содержание понятия атман, он говорит: «Это подобно глыбке соли, в которой нет ни внутреннего, ни внешнего, она вся состоит из вкуса. Так поистине то великое запредельное существо (*mahadbhutam param*; Дейссен переводит: *dieser Atman*) полностью состоит из знания (*prajñaghana*). Из этих сутей оно воздвигается и в них исчезает (*avipaśyati*). Ибо, где есть двойственность, там один видит другого... там познает один другого... но где все стало своим собственным «я» (*sarvam ātmai*'), то как кто кого-либо (иного) может видеть... как может кто кого-либо познавать? Как можно познавать познающего?».

Индийский народ на века запомнил эти поучения одного из величайших своих мудрецов, и еще сравнительно недавно другой великий мудрец Индии Рамакришна повторял их своим ученикам.

Как сказано выше, Санкхья хочет объяснить факт самосознания особым свойством отражения (рефлексии) света пуруши — саттвой, очистившейся от двух других гун. Так и Фихте пытался объяснить самосознание особой рефлексией «чистого Я». Учение о рефлексии — одно из самых запутанных мест «Наукословия». Философия и через 2000 лет не смогла разрешить вопроса, который поставила Санкхья.

Объяснение связи пуруши и пракрити, материи и духа — одна из самых уязвимых точек дуалистических систем, в том числе и Санкхьи.

Гунаратна (*Gunaratna*), комментатор XIV в., различает две Сан-

кхьи: коренную (maulika) и последующую (uttara); но, кажется, правильней, следуя указанию «Мокшадхармы» (320, 40) различать три школы. В 320,40 пракрити называется знанием (как несущая в себе категорию познания: буддхи и пр. — примечание Дейссена), а пуруша — непознающим и познающим. В 70-й шлоке той же главы говорится, что пракрити не познает, а познает двадцать пятый, то есть джива. Он воображает, что выше него нет ничего, но двадцать шестой, взирая сверху, охватывает и двадцать четвертого, и двадцать пятого, то есть дживу и пурушу.

Наиболее раннее изложение Санкхьи, учащей о двадцати четырех таттвах, принадлежит, по-видимому, Панчашикхе, о котором «Махабхарата» говорит как об ученике Асури, ученика Капилы. «Санкхья-карика» признает эту традицию, но само учение Панчашикхи настолько отклоняется от общепринятых норм Санкхьи в сторону чарваков, что многие отказываются принять его за вариант Санкхьи, так как Панчашикха отрицал даже учение о переселении душ.

Все же нельзя не считаться с традицией «Махабхараты» и «Санкхья-карики», категорически признающих учение Панчашикхи как один из вариантов Санкхьи. Оно сводится к следующему: основа знания есть чувственный опыт. Так как Атман не дан в опыте, вера в него — заблуждение. То, что в священном предании (sruti) не подтверждено опытом, не может служить источником знания. Душа есть не что иное, как тело; это доказано «отрицателями». Материальность причины подтверждается наблюдением: в зерне предсуществует дерево, причины рождения живых существ материальны. Возражения идеалистов материалистам опираются на материальные данные, а потому не доказательны. Учение Вед только сбивает с правильного пути, обоснованного опытом.

Теория перевоплощений не убедительна, так как не опирается на опыт. Сохранение сознания при перевоплощении невозможно, так как сознание зависит от определенного сочетания сутей (бхутов), а при смерти бхуты, составлявшие тело, возвращаются в общую сокровищницу природы.

Посулы Вед за благочестие неосуществимы, они нарушают закономерное течение миропроявления. Все, стремящиеся к наградам, обещанным Ведами, попусту стараются, все равно все попадают под власть смерти.

Сути: вода, акаша, ветер, свет, земля — сочетаются и разъединяются по законам собственной природы. Их сочетание образует тело; токи тела (праны) возникают вследствие тройственного сочетания сутей; манас, индрий, вдыхание и выдыхание, сознание, теплота тела и его токи (праны) образуются из этих трех сочетаний. Сознание обусловлено тремя моментами: удовольствием, страданием и средним состоянием. Восприятия внешнего мира совершаются пятью индриями; шестой момент, необходимый для восприятия, — манас. Дела выполняются индриями действий и проверяются разумом (буддхи); его именуют великим, чистым, непреходящим. Кто принимает игру гун за Атмана, тот не может избавиться от страданий, так как его познание ошибочно.

Кто хочет спастись от страданий — не должен отождествлять себя с гунами. Панчашикха признает пять познавательных индрий и шесть исполнительных, так как, помимо обычных, он еще различает действующую индрию—«силу» (bala). В этом особенность учения Панчашикхи.

Все одиннадцать таттв могут находиться в состоянии ясности (саттва), возбуждения (раджас), косности (тамас). После смерти человека вся деятельность его индрий возвращается в Махабхуты, производящие тело, а потому после смерти не сохраняется (индивидуальное) сознание. Атман есть всеобщее состояние природы, и, сливаясь с ним, человек достигает освобождения от проявленного и, в конечном счете, от страдания.

В обучении Панчашикхи изложены основы «классической» Санкхьи, но только выводы сделаны более решительно, мысли продуманы последовательней, чем это делает Ишваракришна.

Хотя «классическая» Санкхья и опирается на сенсуализм, но все же не решается на отрицание продления сознания после смерти и, таким образом, не посягает на одну из самых основных догм индуизма—на учение о перевоплощениях.

По существу учение Панчашикхи можно рассматривать как монистический материализм, так как философ снимает грань между пурушей и пракрити, отождествляя Атмана с буддхи. Все другие памятники Санкхьи, даже атеистические, не проявляют такой решительности суждений.

Дасгупта сообщает, что он нашел памятник более ранний, чем «Санкхья-карика», где уже изложены основные учения «классической» Санкхьи, за исключением некоторых деталей, например, учения о тонких сутях (сукшмабхутах).

Дасгупта относит памятник к 78 году нашей эры, но не останавливается на обосновании такой исключительно точной датировки, редкой для истории индийской культуры, где колебания в десятках лет не считаются неточностью. Памятник не опубликован, и Дасгупта дает лишь изложение рукописи, содержащей учение Санкхьи в изложении Чараки. Дасгупта подчеркивает близость учений Панчашикхи и Чараки. Как и Панчашикха, Чарака не признает грани между пурушей и пракрити: он считает синонимичными термины пуруша, четана, манас. Оба мыслителя не упоминают о «танматрах», тонких сутях; «Махабхарата», по-видимому, еще не знает этого термина, хотя и говорит иногда совершенно недвусмысленно о самом этом понятии. Учения Панчашикхи и Чараки о карме совпадают, оба относят карму к области пракрити. Но Чарака признает возможность перевоплощения Пуруши, который, таким образом, может не только переносить все превратности перевоплощений, но способен и освободиться. Пуруша, именуемый Параматманом, безначален и беспричинен. Сам в себе он не обладает способностью познания и самопознания, он становится самосознательным лишь в сочетании с манасом и индриями. Это сочетание обуславливает возможность существования конгломерата тела и возникновения познания.

Чарака отождествляет непроявленную природу (avyakta prakriti) с пурушей. Нужно заметить, что такое отождествление уже высказы-

валось в «Мокшадхарме» (211, 2—3), где сказано: «Как в семени ашваттхи огромное дерево сокрыто, а, развиваясь, оно появляется, так проявленное из непроявленного возникает». Проявленная природа (*vyakta prakriti*) именуется «полем» (*kshetra*), непроявленная же пракрити (*avyakta prakriti*) именуется «Познающим полем». Но так как между этими двумя состояниями пракрити нет непреодолимой границы, то по существу основная антитеза «классической» Санкхьи (материя—дух) снимается, и учение Чараки становится монистическо-материалистическим.

Авьякта и четана (*cetanā*) — одно и то же. Из авьякты происходит буддхи, из буддхи — аханкара, отсюда — манас. Так Чарака представляет развитие таттв. Разница с «Санкхья-карикой» лишь в том, что карика упорно держится за начальную антитезу, обосновать ее он не в силах. Во время пралайи таттвы последовательно растворяются одна в другой в порядке, обратном порядку их развития. Эта концепция не отличается от учения «Санкхья-карики». Освобождение состоит в том, что успокоенный йогой манас уже не откликается ни на радость, ни на горе. Таким образом, в Санкхью Чарака вносит практику йоги. Когда человек постигает, что «я» не причина деятельности, он отказывается от «я», и оно исчезает. Так Чарака понимает конечное Освобождение, конечную цель Санкхьи и йоги.

Так как пуруша есть непроявленное, не обладающее признаками, то Освобождение приходится понимать отрицательно, как уничтожение страдания вместе с уничтожением проявления, то есть жизни. Положительного значения (*sacchidananda*), судя по изложению Дасгупты, Чарака не вкладывает в свое учение.

Панчашикха не излагает своих взглядов так систематически, как Чарака, но многое в их учениях совпадает. Панчашикха называет высшую истину «Непроявленное» (*avyaktam*); в литературе Санкхьи обычно этим термином обозначается пракрити в состоянии пралайи, то есть прадхана. В учении обоих мудрецов существует противоречие, разрешить которое они оба стремятся: если душа есть лишь функция скопления, именуемого телом, то жизнь индивидуального «я» должна заканчиваться с разрушением тела. Тогда и сама цель — Освобождение, отпадает, как отпадает и перевоплощение. Панчашикха в передаче «Мокшадхармы» в одном месте отрицает перевоплощение, в другом — признает, а Чарака без оговорок признает перевоплощение. Оба мыслителя стараются обосновать нравственными моментами существование пуруши.

Монистическое учение Упанишад о едином Атмане, отражающемся в разных телах, как солнце — в водах, постепенно заменялось учением о пуруше, обитающем в телах, а потому и называющемся «воплощенным» (*dehin*). Возникла идея реального множества душ, обитающих во множестве тел (ср. «Махабхарата», XII, 552—553); наконец, как утверждение отрицания, как отзвук былого монизма, было создано учение о множестве пракрити, так что каждый пуруша обладал своей пракрити. Так возникло представление, весьма близкое монадологии Лейбница.

Теистическая Санкхья учила о всеобъемлющем Ишваре, Великом (Махан), или двадцать пятой таттве, объединяющей все пуруши (ср. «Махабхарата», XII, 353; «Гита», XV, 16—17) подобно тому, как Лейбниц учил о высшей монаде, осуществляющей «предустановленную гармонию».

Освобождение отдельного пуруши понималось как достижение двадцать пятой таттвы. «Гита» понимает такое Освобождение как безусловно положительное, как вечное и безусловное (aikāntika) счастье — sukham; Гита ни разу не употребляет слово ānanda*.

Впоследствии блаженное состояние освобожденного в вишнуизме, шиванизме и махаянизме приобрело половое значение, отраженное пасторалями придворных поэтов, воспевавших счастье Кришны и Радхи (отсюда славянский Лель), в гимнах альваров, в иступленных тантрических киртанах и в пресловутых «пяти М» тантрического посвящения: madya (вино), māmsa (мясо), mātsya (рыба), mūdra (поджаренное зерно)**, maithuna (половое общение).

Джайнисты, учившие о множественности душ и о монадном их характере, также вкладывали положительное значение в учение об Освобождении: состояние освобожденного они понимали как блаженство, знание, силу абсолютно чистого бесконечного сознания. Взгляды джайнистов настолько близки учению Санкхьи, что высказывалось мнение о преемственном отношении Санкхьи к джайнизму, впрочем, предположение это недостаточно обосновано.

Школа безусловного монизма Шанкары также представляла себе Освобождение положительно, по формуле: сат-чит-ананда—таково состояние единого Атмана, когда исчезает иллюзия множественности.

Определить понимание Освобождения «классической» Санкхьей несколько трудней. Твердо можно сказать, что учения ранней Санкхьи и «классической» Санкхьи об Освобождении различны. Санкхья утверждает реальность всех пуруш, но считает их лишенными признаков, то есть неопределенными (не замечая противоречия в введении категории количества вне категории качества); то, что мы не можем определить по какому-либо качеству, не может быть охарактеризовано и количественно. Отрицание возможности качественного определения пуруш Санкхья обосновывает своей теорией познания: из трех источников познания, упоминаемых в четвертой шлоке, — непосредственного восприятия, умозаключения и свидетельства, Санкхья фактически признает лишь два

* Слово «ананда» в древних Упанишадах употребляется с явным половым оттенком (ср. «Каушитака-упанишаду», 3, 8 и особенно «Брихарадатьяка-упанишаду», 2, 4, 11 и 4, 1, 6. В 4, 1, 6 сказано: ...Его (Брахмо) нужно почитать, как восторг (kānandata). В чем «заключается его состояние восторга, о Яджанавалкья?» — «В манасе, княже,—так он молвил,—ибо манасом, княже (мужчина), влечет к женщине и с нею порождает свое подобие (pratirupah); он — восторг (ānanda). Игак, манас, княже, запредельное Брахмо (param brahma)».

** Значение «поджаренное зерно» для слова mūdra относится к тайнословью тантрических «отреченных» книг. Обычное значение слова mūdra — жест, выразительное положение частей тела при медитации (ср. H. Zimmer. *Philosophies of India*, p. 572).

первых. Рассматривая всякое знание как следствие опыта, то есть реального соединения манаса с предметом через посредство воспринимающих индрий, Санкхья считала всякое знание конкретным, а потому и материальным. Отсюда следует, что все органы, осуществляющие самопознание и психическую жизнь, то есть манас, аханкара и буддхи, — материальны. Они вылепливают из тонких элементов (танматров) конкретные объекты познания, без света буддхи остающиеся во мраке, а потому и непознанные; пуруша обладает знанием (как потенцией), но не познанием. Как солнце озаряет поле, так «Познающий поле» озаряет поле. Для теистической Санкхьи солнце — одно, множественны его отражения. Для атеистической Санкхьи, отождествляющей пурушу и *avyaktam*, это буддхи, как высшая таттва пракрити.

«Санкхья-карика» посвящает двестишестнадцать 17—21-е пуруше. В 17-й шлоке пуруша определяется как тот, для кого существует скопление (материи), как противоположный трем гунам, как правитель, и как тот, для чьего освобождения совершается миропроявление (*kaivalya'artham pravṛtiteṣ ca*). 18-я шлока на основании разделенности тел и их деятельности обосновывает множественность пуруш. В 19-й шлоке пуруша определяется как обособленный (*kevala*), как чистый субъект, точнее тот, кому присуща «зрячесть» (*drashtrīvan*), он бездеятелен (*akartṛibhava*). В 20-й шлоке мало доказательно делается вывод из определений, даваемых в 19-й шлоке: «Поэтому соединенное с ним тонкое бессознательное тело, способное менять физические тела при перевоплощениях, становится как бы одухотворенным, а пуруша как бы деятельным при деятельности гун». Последняя «онтологическая» шлока (21) касается телеологического смысла единения пуруши и пракрити; мысль шлоки выражена притчей о расслабленном и слепом. Чтобы сделать пурушу зрячим и обособленным от первоматерии (*pradhānasya*), в этой шлоке говорится, что они (пуруша и пракрити) соединены, как расслабленный и слепой, — этим осуществляется миропроявление.

В этой шлоке что ни слово, то противоречие. Нам предстоит еще вернуться к ней, но отметим: конечная причина здесь отрицает действующую, как в известном шуточном восклицании: «Хорошо, что отрезал, а то нечего было бы пришивать!», так и здесь смысл: «Хорошо, что пуруша и пракрити соединены, а то не добиться бы их разъединения!» Пуруша только что объявлен зрячим, это его единственное положительное определение, и вдруг затевается миропроявление... чтобы вернуть ему зрение.

Материя, пракрити, в шлоке 11-й определяется как тройственная (*triguṇam*), как в состоянии проявления (*vyaktam*), так и в состоянии первичного равновесия (*pradhānam*): она не способна различать (*avivekīṇ*), бессознательна (*acetanam*), она производит (*prasavadharmin*) и предметна (*vishayaḥ*).

В «Мокшадхарме» можно найти все эти положения; некоторые тексты излагают их более систематично и полно, другие — дают лишь отдельные наброски. Так, в 320, 38 и следующих шлоках говорится, что пракрити определяется гунами, а пуруша от гун свободен. В главе 287-й развито учение одиннадцатой шлоки «Санкхья-карики» о трех гунах

(о тройственности) как об основном свойстве пракрити, учение о разнице между саттвой (как высшим принципом пракрити) и «Познающим поле» и т. д. В 11-й карике «Санкхья-карики» останавливает внимание некоторая особенность, почему-то не отмеченная даже таким вдумчивым исследователем, как Дейссен. В переводе этого места и в комментариях к нему Дейссен все время говорит о пуруше, хотя подлинник употребляет не это слово, а слово *рипай* — «самец», «мужчина». Эта половая символика свидетельствует, что так называемые «дравидские влияния» стали через «сектантов» вишнуитов и шиваитов проникать не только в религию, но и в философию ариев, тогда неразрывно связанную с религией. Одной из характерных черт процесса слияния доарийской и арийской культур является внесение половой символики в религию и философию. Нет сомнения, что процесс этот можно видеть уже достаточно отчетливо в Упанишадах (ср. цитированные выше места из «Шветашватара-упанишады» о трехцветной козе и двух козлах, из «Брихадараньяки-упанишады» о смысле слова *tejas* и пр.). В эпических текстах Санкхьи и «Санкхья-карики» сексуализм выражен слабо, но все же он уже чувствуется в разбираемой шлоке, а также в некоторых местах «Мокшадхармы», например, в двадцати четырех вопросах гандхарвы Вишваасу. В 320-й есть вопрос о жеребце и кобыле (шл. 28, 38). Интересно сопоставить эту шлоку с символикой Вишну-Гари — буланого коня конноголового бога «Нараянии».

Праны и гуны

Учение о пуруше в атеистической Санкхье слабо обосновано. Ишва-пракришна чувствовал, что это уязвимое место в системе; он посвящает пуруше 7 двустихий, но аргументирует свои положения, как уже показано выше, весьма слабо, доводы носят характер *petitio principii*. В 18-м двустихий аргументация ведется приблизительно так: раз существует скопление (*samgraha*), то есть тело, значит, должен существовать и хозяин тела; раз существует состоящая из трех гун пракрити, то должен существовать и свободный от гун пуруша; раз существует миропроявление, то должен существовать и правитель проявления, вкушитель проявленного и проводник к высшему, конечному Освобождению.

Шаткость учения о пуруше в системе атеистической Санкхьи осознавалась задолго до Ишвапракришны, и «Мокшадхарма» уделяет достаточно внимания вопросу о пуруше. С этой точки зрения интересны главы 186—187. Бхарадхаджа, выслушав от Бхригу учение о пранах, приходит к мысли, что стройность системы сочетания элементов (бхутов) только нарушается введением шестого признака — пуруши. Для объяснения жизни и миропроявления пуруша является ненужной гипотезой (как и для Лапласа спустя больше чем 20 веков). Бхригу пытается защитить гипотезу о пуруше и говорит, что джива меняет тела и только обещавшее тело распадается, а джива остается по разрушении ветхого тела, но по своей тонкости не воспринимается, как не воспринимается ушедший в пространство огонь, если не подбрасывать в костер дров. Не

чувства воспринимают внешнее, а находящийся за ними внутренний Атман (antarātman или adhyātman), который управляет всем, а тело без него ни на что не способно. Поскольку Атман связан с пракрити, он называется «Познающим поле» (кшетраджна), а поскольку он свободен от нее, его именуют Пурушоттама. Атман желает блага всем существам, но джива связан своими гунами, а потому своекорыстен. В этой беседе отражено переходное состояние, о чем свидетельствуют многие противоречия, не нашедшие в ней разрешения.

Интересна ссылка Бхарадхваджи на учение о пране, как удовлетворительно объясняющее миропоявление. Здесь виден след большого мыслительного процесса, уводящий в глубь веков.

Дейссен показал, что представление о пране как об едином жизненном источнике уже существовало в Брахманах и даже в Ведах. Единое дыхание жизни (прана) наполняет все тела; в «Шатапатха-брахмане» (3, 8, 15) сказано, что животное есть прана: когда же от него прана уходит, оно становится просто комом. Иногда в Брахманах говорится о ряде пран — семи и больше, но они объединяются одной главной праной — mukhya prāṇa. Уже в Брахманах намечается переход от понятия «прана» к понятию «Атман». Так в «Шатапатха-брахмане» (XI, 1, 6—7) говорится: «Праджапати возжелал: Да стану я этой Вселенной! — и стал он Праной, ибо эта Вселенная есть Прана».

В ранних Упанишадах пране уделяется много внимания. Некоторые положения Упанишад повторены философскими текстами «Махабхараты». Так, «Прашна-упанишада» (6, 3) говорит о 16 «частях» пуруши, которые мистически аналогичны 16 частям луны: четырнадцать из них праны в изменениях формы, только расположены в прибывающем (от молодого месяца к полнолуннию) и в убывающем порядке (от полнолунния до новолуния); кульминационная точка — полнолуние — как бы связывает процесс возрастания и убывания жизни, ибо Луна символизирует прану-пурушу; полнолуннию, максимальному погружению в материю, в гуны соответствует новолуние, когда исчезает всякая форма, и Луна (Сомы) невидима. «Мокшадхарма» развивает эту тему Упанишад в главе 303, 24 и сл. и главе 306; прана Упанишад здесь замечена двадцать пятой таттвой, то есть пурушей. Упанишады неоднократно возвращаются к теме «спора пран», Дейссен называет эту тему «одной из любимых» тем Упанишад. Действительно, можно цитировать ряд мест в Упанишадах, относящихся к этой теме: «Чхандогья-упанишада» (V, 1, 6—12); «Брихадараньяка-упанишада» (VI, I, 7—13); «Каушика-упанишада» (II, 14); «Прашна» (II, 2—4); эти цитаты можно продолжить*. В «Чхандогья-упанишаде» (V, 1, 6—12) находится вариант, принятый Дейссеном как основной для Упанишад. Притча здесь построена так: каждая прана претендует на первенство и, по указанию Праджапати,

* Интересно, что эта тема подхвачена фольклором, как особенно наглядная и убедительная. Кориолан рассказывает восставшему плебсу о споре частей тела (Шекспир ввел эту притчу в свою трагедию), но беседа Кориолана с народом — исторический факт. Автор I Послания к коринфянам (XII, 14 и сл.) пишет: «Тело же не из одного члена, но из многих»; 15: «Если нога скажет: я не принадлежу телу, потому что я не рука, то неужели она потому не принадлежит телу?» и т. д. — об ухе, глазе и др.

каждая прана, начиная с речи, выходит из тела на год. Хотя и с дефектом (как «немые», «глухие» и пр.), праны обходятся без недостающей. Но когда настал черед выходить дыханию (прана в узком смысле), оно так рвануло, что все праны еле удержались в теле и стали просить дыхание не уходить, так как без него им не сдобровать*. Таким образом, дыхание (прана) было признано главной праной.

В 23-й главе «Анугиты» эта притча повторяется, но с другим выводом: Брами признает все праны равноправными. Представление о пране (жизни) как о целостном процессе в Санкхье разбивается; праны становятся второстепенным моментом, дробятся и вытесняются гунами. Монистическому учению древних Упанишад о Единой Жизни, пране, как антитеза противопоставляется дуалистическое учение о пуруше и пракрити и учение о частных пранах тела. Но «Махабхарата» еще крепко держится за древний монизм, отождествлявший Брахмо и прану, и наряду с дуалистическими в Эпосе встречаются и монистические тексты или, по крайней мере, тексты, пытающиеся сохранить монизм. Так, в «Махабхарате» (XII, 185) учение о пране и пранах близко монизму Упанишад. В 185,4 прана определяется как душа всего живущего, как вечный пуруша; прана есть буддхи, аханкара, манас — это близко взглядам «Чхандогья-упанишады». В духе Брахман говорит о семи пранах и семи ришах «Махабхарата» (XII, 303, 27 и сл.).

Дасгупта отмечает, что чем больше текст тяготеет к «классической» Санкхье, тем слабее в нем отражено учение о пранах и тем сильнее оттеняется учение о гунах. «Санкхья-карика» совсем не говорит не только о пране, но и о пранах. Оно и понятно: ведь учение о пране тесно связано с монистическим учением о едином творческом начале, о микро- и макрокосмосах.

Дейссен (История философии, I, 1, 294 и сл.) указывает, что первичное значение слова *prāṇa* — «дыхание», «жизнь» преобладает в Ведах, Брахманах и ранних Упанишадах (например, в «Каушитака-упанишаде»), но чем моложе памятник, тем чаще слово «прана» употребляется во втором значении как один из жизненных токов тела, получивших свою дифференциацию в названиях: прана, апана, व्याна и пр.

В знаменитом гимне пуруше («Ригведа», X, 90) упоминается о пране как о дыхании человека вселенского в связи с отождествлением частей тела с частями космоса, но свое полное выражение учение о пране получило лишь в Брахманах (ср. цитированное выше высказывание «Шатапатха-брахманы»).

В «Махабхарате» многократно повторяется мотив гимна пуруше с его параллелизмом между частями тела человека вселенского и частями космоса (например, Брами-Вселенная, XII, 182, 16 и сл.; Вишну-Вселенная, XII, 281, 20 и сл.; знаменитая теофания XI главы «Бхагавадгиты»).

* Нужно отметить, что в этом тексте Упанишад уже содержится концепция, обосновывающая пранаяму: прана и апана, будучи направленными в разные стороны, удерживают друг друга, а следовательно, и другие праны в теле; если путем пранаямы нейтрализовать эту пару и направить их в одну сторону, то они вырвутся из тела и унесут с собой остальные праны. Подробности об этом изложены ниже, в разделе о пранаяме.

«Классической» Санкхье такое представление чуждо. Весь ее пафос сводится к достижению (реализации) путем размышления истинного постижения полной разделенности духа и материи. В этом школа видит сущность Освобождения. Учение о пране, как оно изложено в Упанишадах, — помеха для такой цели. Чем больше выкристаллизовываются идеи «классической» Санкхьи; тем ощутимее эта помеха; в силу традиции учение о пране сохраняется, но больше в плюралистической форме учения о частных пранах, как нервных токах, но отнюдь не как учение о дыханиях или «ветрах». Йоге же это учение необходимо, и там оно не только сохраняется, но и разрабатывается, изумляя точностью наблюдений и глубокомыслием выводов*.

Переход от учения о пране к учению о гунах совершается не без усилий и в переходных текстах эти усилия отражены различными вариантами учения о взаимоотношении пурӯши, пракрити и гун. В некоторых местах в духе Упанишад говорится, что Атман, или Пуруша, выпускает из себя гуны, как паук паутину (например, в «Махабхарате», XII, 287, 40—41); иногда эта метафора применяется к пракрити и в древний символ вливается новое содержание в духе «классической» Санкхьи, вся причинность, деятельность передается пракрити (ср. XII, 249, 2). Иногда Атмана называют «создателем гун» (XII, 248, 21); иногда утверждается, что Атман только здесь связан с гунами (XII, 251, 15). Само понятие «гуны» в эпических текстах весьма расплывчато. Филологический анализ слова допускает различные толкования. Некоторые считают первичным значением слова *guna* — «кратность», «сугубость» (например, *dviguna* — «двукратный»); другие за первичное значение принимают «волокно» ткани как ее составную часть.

Дейссен, анализируя слово *guna* (I, 3, 426 и сл), говорит, что ранние санскритологи за первичное значение этого слова принимали «качество», но Гарбе правильной всех понял его первичное значение как «составная часть» (*Konstituent*); сам Дейссен считает наиболее близким значение *Faktor*. Он производит слово *guna* от *gapa* — «толпа»; путем приглушения «а» получается *gunayati* («приумножать»).

Шанкара определяет пракрити как состояние равновесия гун (*samya avastha*) и таким образом почти отождествляет оба понятия. «Санкхья-карика» в шлоке 12-й дает определение сущности гун, не отличающееся от развернутых определений, даваемых неоднократно в философских текстах «Махабхараты». «Санкхья-карика» так поясняет смысл трех гун: *prtiapriti-vishada'tmakah*, то есть по сути своей (*atmaka*) приятное, неприятное, унылое; цель гун, согласно той же шлоке, — разворачивание (*pravritti*) и подавление (*niyama*).

* В 1962 г. Академия медицинских наук КНДР сообщила об изумительном анатомическом открытии группы исследователей Пхеньянского медицинского института, руководимой профессором Ким Бон Ханом: «Открыта новая сосудистая система живого организма, совершенно отличная от нервной и кровеносно-лимфатической систем. Она состоит из пучков тонких трубообразных структур, содержащих бесцветное прозрачное вещество. Эта система является хорошим передатчиком биоэлектрических сигналов (Комсомольская правда, 1962, № 162). По-видимому, новая анатомическая система близка учению Упанишад о «нада» — системе полных трубок, несущих прану. Из Упанишад это учение перешло в Санкхью.

«Гита» (глава XIV) учит, что гуны возникают из пракрыти и в своих сочетаниях (во «вращении») обуславливают разнообразие психических и физических состояний. Гуны не образуют вещей (vishaya), эта функция приписывается сутям (bhuta, mahābhuta), гуны лишь обуславливают возможность образования и определяют качества вещей, их эмоциональную настройку в сфере взаимоотношения «вкусителя», «наслаждающегося» (bhoktar) и вещи, среды («я» и «не-я»). Очень четко излагает учение о гунах «Анугита» (XIV, 39, 1 и сл.).

1. Нельзя говорить о гунах в отдельности о каждой:

Нерасторжимы качества: саттва, раджас, тамас;

2. Они одно из другого исходят, одно в другом пребывая;

Друг друга поддерживают, друг за другом вращаясь;

3. Поскольку саттва вращается, постольку и раджас — в этом нет сомнения.

Поскольку говорится о тамасе и саттве, постольку о раджасе также..

4. Неразлучные спутники, они совместно совершают дорогу;

Совместно они вращаются, как причина и не-причина.

В «Махабхарате» (XII, 287 и 316) очень обстоятельно определяется характер, эмоциональный тон воплощения, в зависимости от преобладания той или иной гуны. Эта тема затрагивается также в XII, 219, 276. В 219, 14 делается предупреждение, что ошибочное принятие скопления гун за пурушу влечет за собой страдание. В XII, 247, 19 и сл. говорится, что гуны возникают из одного лона и обуславливают свойства проявленного. В XII, 308, 32 возникновение гун уподобляется волнам в океане, причем путает гуны и таттвы. О результатах сочетания гун подробно разъясняется в XIV, 36 и 39. Эти главы «Анугиты» — наиболее разработанные тексты «Махабхараты», касающиеся гун.

Особая теория происхождения гун дана в XII, 249, 1, где говорится, что саттва производит две другие гуны. В «Анугите» (50, 14) сказано, что пуруша связан с саттвой; в XII, 287, 41—42 говорится, что саттва выпускает гуны, как паук нити, но это высказывание — несомненная персеверация образа; интересно категорическое заявление цитируемого текста, что гуны — это нити; раз оборванные, они не восстанавливаются. В предыдущих шлоках этот текст категорически отрицает производство гун Атманом-Пурушей, а в 248, 22 говорится, что только неосвобожденный пуруша творит гуны, освобожденный же — не творит. Есть тексты, прямо отрицающие гуны; так, в XII, 239, 14 сказано, что саттву творит теджас, остальные же гуны — пустой звук.

По-видимому, этот текст следует рассматривать как отзвук возрений «Чхандогья-упанишад» (VI, 3—4). В III кханде говорится, что «То божество» — Сущее, согласно II кханде, возжелало размножиться в трех состояниях (трех божествах); в жаре (tejas), в воде (apas) и в пище (anna). В каждом из них Сущий возжелал быть триничным. В IV кханде говорится, что все, происходящее от tejas, красного цвета (как раскаленные угли); происходящее от воды — белого; происходящее от

лищи — черного цвета. Дейссен видит в этом месте «Чхандогья-упанишад» зачаток учения о гунах. Сопоставление текстов упанишад и «Мокшадхармы» свидетельствует в пользу такого взгляда.

Дасгупта (История философии, I, 243—244) настаивает на вещественности гун, утверждая, что Санкхья не мыслит качества без материального субстрата, колеблется лишь плотность субстрата, наличие же его обязательно.

Первым значением слова *guna* Дасгупта считает «качество», вторым — «нить», «волокно», а третьим — «не-первичность» (*not primery*), «вторичность». Саттву автор понимает как материю мысли (*intelligence stuff*); раджас — как материю энергии (*energy stuff*) и тамас — как материю массы (*mass stuff*).

Трудно понять, что Дасгупта разумеет под этими определениями, его разъяснения не снимают трудностей. Он пишет: «Бесконечное количество тонкой субстанции, согласованной в некоторых моментах с самопроявлением (*self shining*) или пластичностью, называется *sattva gunas*; та субстанция, что обладает единицами деятельности, именуется *rajas gunas*, а та, что обладает фактором торможения, называется *tamo gunas*. В изложении Дасгупты выходит, что древние индийцы учили о какой-то материи движения и материи торможения, о своего рода «флогистоне»; такого учения не найти в текстах эпической Санкхьи. Тексты говорят лишь о текучести гун, о переходе одной гуны в другую (как переходит кинетическая энергия в потенциальную).

Дасгупта считает, что гун неисчерпаемое количество, но все они сводятся к этим трем видам. Значение «волокно» он объясняет тем, что гуны вяжут пурушу. Опираясь на тексты *Yogavarttika* (II, 19) и *Pravāsanabhāṣya* (I, 61, сочинения Виджняна Бхикшу), Дасгупта понимает пракрити как состояние полной уравновешенности гун*: «Это состояние взаимного уравновешивания гун называется пракрити» (История индийской философии, I, 245).

Далее автор добавляет: «...Об этом состоянии нельзя сказать, что оно существует или не существует... ибо это есть предполагаемая мать всех вещей». Это — изначальное состояние, нарушение которого вызывает различные видоизменения. Дасгупта в данном месте почему-то ограничил определение пракрити лишь состоянием пралайи, хотя и он сам, и другие индийские и европейские исследователи различают два состояния пракрити: проявленное (вякта) и непроявленное (авьякта). Материю в непроявленном состоянии часто называют прадханой, то есть утком; выведенные из равновесия гуны, как нить челнока, создают ткань. Состояние проявленности (*vyakta*) тоже можно и должно назвать «практи». Нужно сказать, что хотя Дасгупта и подчеркивает, что учение о гунах является самым характерным моментом для школы Санкхьи, но сам же говорит, что ни в «Махабхарате», ни в «Санкхья-карике» не было сделано попыток объяснить, что такое гуны (Дасгупта, I, с., 224); с таким категорическим утверждением согласиться трудно: приводимые

* This state of the mutual equilibrium of the *gunas* is called *prakriti*.

выше цитаты из «Мокшадхармы» убеждают, что такие попытки были; насколько они были удачны — это другой вопрос. Да и трудно себе представить, чтобы такая серьезная школа, как Санкхья, подвергла анализу один из своих кардинальных вопросов.

Сенар (Senart), разбирая значение слова *gājas*, упрекает западных исследователей, что они идут на поводу у схоластов, производя слово *gājas* от *gāga* — страсть. Автор считает, что такое значение вторично и связано с литературой школы Санкхья. Он считает, что в Ведах слово *gājas* значило «свет», светлые слои поднебесья в разделении мира на три слоя: *bhūr, bhuvā, svar* (ср. ритуальные возгласы «головы Гаятри»).

Значение слова тамас как «тьма» бесспорно, говорит Сенар; раджас противопоставляется тамасу, значит, это — свет; оба эти значения конкретны, значение же слова саттва абстрактно: классические тексты Санкхьи употребляют это слово в значении «блеск», «чистота». Сенар считает, что моральное значение названий гун вторично. Первичное значение слова *gūṇa*, по мнению Сенара, — «нить», но позже это слово чаще употребляется в смысле «качество», «свойство». По мнению Сенара, учение о трех гунах развилось из идеи троичности мира (*trailoka*), идея уже пуруши, безучастно на все взирающего, — от Солнца, безучастно созерцающего три мира.

Анализируя учение о гунах, Сенар настойчиво возражает против концепции Дальмана о существовании эпической Санкхьи.

Дейссен, касаясь вопроса истории Санкхьи, в частности вопроса о возникновении учения о гунах (История философии, I, 1, 226), считает, что наиболее адекватной передачей смысла названий гун являются чувствительность (*Sensibilität*), раздражимость (*Irritabilität*) и воспроизведение (*Reproduktion*).

Автор считает, что наиболее ранним памятником, излагающим теорию гун, является «Шветашватара-упанишада» (I, 3; IV, 5; V, 7; VI, 3—4, 11) и обращает особое внимание на полное совпадение «Шветашватары» (IV, 5) и «Махараяни» (X, 5):

«Одна коза красно-бело-черная
Порождает много ягнят, ей подобных;
Один козел ее покрывает,
А другой козел оставляет».

Дейссен ссылается на толкование этого места Шанкарой: тройной цвет козы символизирует три гуны, а коза — пракрити. Ту же символику Шанкара видит и в «Чхандогья-упанишаде» (VI, 4), где говорится, что мир состоит из трех основ: жара, воды и пищи. Все вещи состоят из красного (*lohita*), светлого (*śukla*) и темного (*krishna*). Этот взгляд Шанкара развивает в комментариях на сутру Бадараяны (I, 4, 8—10). В «Шветашватара-упанишаде» стоит сложное слово *lohita-śuklakrishna'ja*, что может означать: красно-бело-черная козочка, или нерожденная, ибо *aṇa* означает молодое неполовозрелое животное, обычно мужского рода — овна, козленка, телка или «нерожденного». Комментатор видит в этом намек на учение об изначальности, нерож-

денности пуруши-пракрити (ср. «Гита», глава XIII). Древнеиндийские комментаторы склонны были к экзегетике, и слово аја привлекло внимание, так как ритуально оно означало и молодое, неполовозрелое животное, и семя, зерно. Когда в вишнуизме нужно было «вливать» новое вино в ветхие мехи, экзегеза слова аја представляла удобный случай для обоснования замены кровавой жертвы бескровной (ср. «Махабхарата», XI 339). Циммер (Индийская философия, с. 295 и сл.) приводит «саттва» от *sant* — «быть», саттва есть то, что хорошо существует, что добротно. Раджас автор понимает как «нечистота», «краски» (месячные) и вообще «грязь». Автор напоминает, что «раджас» вообще значит «пыль», та красная пыль, которая десять месяцев в году носится в знойном воздухе Индии, а в период дождей превращается в липкую, непролазную грязь. Значение слова «тамас» споров не вызывает: это физическая и душевная тьма.

Подводя итог сказанному о гунах, можно считать общепринятым, что термин «гуна» уже в Упанишадах принял характер, специфический для Санкхьи, но в понимании термина существуют разногласия среди исследователей; из трех основных значений: волокно, качество и кратность — исследователи признают первичным то одно, то другое. Вопрос об основном значении остается открытым. Понимание Сенаром смысла названий гун противоречит общепризнанным установкам и употреблению этих слов текстами «Махабхараты». Доводы, приводимые Сенаром в защиту своих взглядов, мало убедительны потому, что значение «ясность, светлость» принадлежит слову *sattva* (саттва), а не *rajas* (раджас).

При решении вопроса, какой смысл придать в каждом конкретном случае слову гуна, нужно строго учитывать контекст. Есть тексты, где любое из трех основных значений приемлемо, но есть тексты, где приходится выбирать. Во всяком случае нельзя упускать из виду, что любимый Упанишадами и особенно эпическими текстами образ паука, выпускающего нити, свидетельствует, что термину «гуна», если не всегда, то, по крайней мере, часто придавался весьма конкретный и материальный смысл. Для понимания учения о гунах нельзя также игнорировать буддийское учение о нитях кармы, переплетающихся в сложном узоре и тянущихся от воплощения к воплощению.

В основе миропонимания Санкхьи лежит теория реальности причинно-следственного ряда; гуны — это нити ряда, осуществляющие постоянный переход от причины к следствию. Причинно-следственные ряды могут быть хорошие, плохие и нейтральные, в зависимости от чего они определяются, как ясные, страстные и темные. Таким образом, в учение о причинности вносится категория качественности. Санкхья говорит, что материя как таковая, как равновесие гун есть прадхана, основа ткани. Как, выражаясь языком Канта, непознаваема «вещь в себе», так непознаваема прадхана-пракрити в состоянии равновесия гун. Познаваема лишь пракрити в состоянии нарушения равновесия гун, то есть познается лишь динамика гун, а не прадхана, познается переход от чистой потенции (*avyaktam*) к актуальности (*vyaktam*).

Хотя психические свойства — буддхи, манас, индрии, обладают материальным субстратом (*citta*), о них говорится как об известных качествах. Так и с гунами: примысливая материальный субстрат, практически мы мыслим о неких свойствах, распределяемых на три основные группы: саттву, раджас и тамас. Эти разнообразные свойства перечисляются в таком множестве текстов, что можно с уверенностью сказать, какие именно качества относит Санкхья к той или иной гуне. Саттва означает ясность, чистоту, уравновешенность и символизируется белым цветом. Раджас характеризуется стремительностью, возбуждением и символизируется красным цветом. Тамас характеризуется тьмой, инерцией, тяжестью и символизируется черным цветом.

Сенар поднимает вопрос: какие значения гун первичны, какие вторичны — физические или психические? Думается, это несущественный вопрос. Конечно, как правило, мысль человеческая идет от конкретного и частного к отвлеченному и общему. Но система Санкхьи не примитив, создание ее свидетельствует о высоком уровне развития душевной и интеллектуальной жизни, а поэтому нет ничего удивительного в том, что эта школа вкладывала в свои термины сложный, гносеологически отточенный философский смысл.

Термин «гуна» логически настолько глубоко продуман, что дает возможность с его помощью совершать сложные философские операции. Частные значения термина дают целую гамму смысловых оттенков, но главное не в них, а в философской схеме системы гун. Схема дает четкую формулу основных законов диалектического мышления. Онтологическое осмысливание гун не снимает, а наоборот, требует их гносеологического осмысливания. Насколько мне известно, Санкхья в гунах впервые дает гносеологическую формулу диалектики: тезис — антитезис — синтезис, причем синтезис всегда мыслится как переход (трансцензус) с одного онтологического и гносеологического уровня на другой, более высокий.

Система гун выражает предел гносеологических операций, переход за который лишь снимает данную схему, но не отрицает логоса вообще. Иными словами, гносеологическая схема гун имманентна системе пракрити, но не годна при переходе к иному логическому ряду, в традиции Санкхьи именуемому пурушей, а это значит, что в системе пракрити пуруша определяется только отрицательно.

Санкхья подчеркивает диалектическое единство схемы. Для выражения идеи качественности как свойства, присущего именно данному явлению, Санкхья пользуется термином *viśeṣha*, от глагола *viśi-* «выделяться, выступать»; *viśeṣha* есть то, что выделяет данный предмет среди других, а затем и сам предмет, узнаваемый по его особенностям. Так, отличительное свойство (*viśeṣha*) того, что существует как пространственность (*ākāśa*), есть звук (*śabda*).

По отношению к триаде гун слово *viśeṣha* никогда не применяется, иначе говоря, слова *guṇa* и *viśeṣha* — не совсем синонимичны.

Материя всегда находится в состоянии, соответствующем сочетанию трех ее определителей, — саттвы, раджаса и тамаса. Когда эти опреде-

лители идеально уравновешены, материя не воспринимается субъектом, и поэтому говорится, что она находится в состоянии растворенности, пралайи (li— лить, rga-li—проливаться, растекаться). Эллинисты называли это состояние «не-существованием» — теоп. Древний мудрец Яджнавалкья охарактеризовал его как состояние глыбки соли, растворившейся в океане. С точки зрения субъекта, это есть состояние непроявленности — avyaktam (Ding an und für sich, на языке Канта). Когда равновесие гун неустойчиво, то в «великом море материи» появляются «волны» — преходящие формы, наступает состояние «проявленности» — vyaktam, и материя характеризуется явлением (Ding, als Erscheinung). В состоянии проявленности участвуют все гуны, но не равномерно, а потому можно и должно говорить о состояниях (относительных) ясности, страстности или косности любой из сутей, различаемых Санкхьей, то есть буддхи, манаса, индрий и пр.

Гуны не входят в систему таттв, в систему нисходящего ряда все уплотняющейся материи, они не являются специфической особенностью (viśeṣa) какой-либо таттвы или группы таттв, но каждая таттва рассматривается в кратности (гуна) саттвы — раджаса — тамаса.

Пока длится миропроявление, каждая таттва остается тем, чем она есть: земля, огонь, воздух, вода не перестают быть таковыми, войдя в сложный состав того, что называется телом, но состояние отдельных таттв и их составов (конкретных тел, вещей) непрестанно колеблется, как волны в море.

По учению Санкхьи, познаваемо лишь то, что обладает хотя бы одним признаком; проявление есть переход от состояния потенциальной к состоянию кинетической энергии.

Для Санкхьи начало миропроявления есть начало диалектического процесса: «незапятнанная ясность» саттвы, по выражению текстов, нарушается, а это значит, что где-то развивается кинетическая энергия (раджас), что необходимо влечет накопление где-то потенциальной энергии (тамаса); Санкхья рассматривает этот процесс не как перегруппировку инертных элементов, а как единый диалектический процесс перехода от причины к следствию и реального изменения (vikara) причины. Санкхья совершенно четко сформулировала диалектику перехода тезиса через антитезис к синтезису как необходимое становление любой формы в едином процессе — не только логическом, но и онтологическом.

Учение о гунах — величайшее открытие индийской мысли в области гносеологии и онтологии, оно подобно открытию ноля в области математики.

Санкхья называла себя «школой искусства мыслить», взвешивая «за» и «против», то есть мыслить диалектически, добывая истину в борьбе (samkhyā) противоречий. Теорией гун она блестяще оправдала свое название. Формулу Санкхьи — «пракрити — это три гуны» нужно понимать в том смысле, что сущность пракрити есть диалектическое миростановление. По учению Санкхьи, пуруша не подчиняется закону трех гун.

Миропроявление (Vyakta Prakriti)

Санкхья рассматривает процесс миропроявления как упорядоченное развитие материи от более тонких ее форм до наиболее плотных, которые называются «великими сутями», или «плотными сутями» (*mahābhūta*). Эти «сути» аналогичны «стихиям» греков, только то, что в греко-римской философии называлось «пятой сущью» (*quinta essentia*), Санкхья называет первой сущью — пространственностью (*ākāśa*).

Каким образом нарушается полная гармония непроявленной природы-праkritи, или первоматерии, прадханы «классическая» Санкхья не разъясняет. Она дает лишь отрицательное указание, что это не действие пуруши, так как пуруша лишь созерцает, а не действует. Называя пракрити «самосушей» (*svayambhu*), Санкхья этим самым отрицает внеположный источник энергии. Вторичность самой системы «классической» Санкхьи сказывается в том, что исходный ее пункт — учение о реальности причинно-следственного ряда — оказывается оттесненным даже не на второй, а на третий план: ему посвящена лишь заключительная шлока (56) отдела «Санкхья-карики», трактующего о миропроявлении как о развитии тела (*lingam*) пуруши. Весь смысл миропроявления для «классической» Санкхьи сводится к цели освобождения пуруши (*prati-purusha-vimoksha-artham*), а действует пракрити «как бы для своей цели» (*svārtha'iva, pārārtha'arambhah*).

Как справедливо замечает Дейссен, этим снимается весь реализм системы и получается, будто бы для каждого пуруши разворачивается и живет свой собственный мир, который в конечном счете доставляет ему только страдания и от которого желательнее лишь скорей избавиться. Пракрити действует бессознательно, но как бы целесообразно: она последовательно и закономерно переходит от непроявленного состояния к проявленному: как плясунья, она показывается пуруше, и когда пляска закончена, оба расходятся со словами: «Я это видел» и «Меня видели», и таким образом, не остается никакого повода для миропроявления — вот основной смысл шлок 57—61. И совсем уже неожиданно заявление шлоки 62: «Поэтому не освобождается и не связывается пуруша (...*nā mūcyate, na pi badhuate... purushah*); но странствует, связывается и освобождается пракрити (*samsarati badhyate mūcyate... prakritih*).».

Дейссен прав, указывая, что «Майтраяна-упанишада», излагающая один из ранних вариантов Санкхьи, гораздо последовательней. Так, например, в «Майтраяна-упанишаде» (5,1) сказано, что в Атмане-Вишну сходятся цели пуруши и пракрити (*svārthe svābhāvikārthe*). Дейссен понимает здесь под термином *svābhāvika* (самосушая) пракрити, но замечает, что это толкование противоречит толкованию комментатора, который понимает это выражение в смысле «индивидуальные цели»: Видимо, в 63-ю шлоку «Санкхья-карики» попало из «Майтраяна-упани-

шады» выражение: badhñaty atman'tmaṇam; там оно у места, так как говорится, что пересиленный гунами Атман связывает сам себя и в заблуждении мыслит: «Это я», «это мое» (aham so, mama idam). В «Санкхья-карике» этот оборот отнесен к пракрити, о ней говорится, что она вяжет себя собою же; с точки зрения самой Санкхьи, это нелепо, так как Санкхья настаивает на бессознательности пракрити.

Итак, «классическая» Санкхья именно в том, в чем она отличается от эпической, оказывается наиболее уязвимой и наименее продуманной. Выходит, что весь смысл миропроявления для каждого пуруши особо заключается в освобождении, в котором, по существу, пуруша не нуждается; фактически освобождается пракрити, но, будучи бессознательной, пракрити не может быть ни свободной, ни несвободной:

I. «Поэтому не освобождается, не связывается и не странствует в самсаре пуруша.

II. Странствует, связывается и освобождается пракрити, ища многообразные убежища (шлока 62)».

Порядок проявления

Развитие таттв из пракрити и образование тела (lingam) Санкхья представляет так: первая суть (таттва), возникающая в конце пралайи, есть буддхи. Это есть в широком смысле сознание, разум, но еще не самосознание. Если буддхи мыслится в системе космоса, она представляется как Душа Мира, по-санскритски maṇan Великий (Разум), мужского рода, редко среднего, тогда как буддхи женского рода.

Наиболее ранним упоминанием о буддхи и махане считается текст «Катхака-упанишады» (III, 10—11; IV, 7). Упанишада в указанных местах перечисляет психофизиологические таттвы в обратном порядке, так как речь идет о постепенном овладении йогином своими манасом и буддхи. В упанишаде сказано: выше манаса находится буддхи, выше неё — махан-атма, выше него — непроявленное (avyaktam); выше непроявленного — пуруша, а выше пуруши нет ничего; пуруша есть высший Путь и высшая Цель. В шлоке III, 19 «Шветашватара-упанишады», слово maṇan обозначает скорее пурушу, дживу, нежели буддхи Санкхьи. В «Майтраяна-упанишаде» (VI, 10) maṇan употребляется вместо буддхи как первая таттва. Учение «классической» Санкхьи о махане-буддхи в достаточной мере противоречиво.

В 22-й шлоке «Санкхья-карики» буддхи рассматривается как космическое явление разумности и целесообразности природы. В шлоке стоит собственно не буддхи (женский род), а махан (мужской род), что Дейсен объясняет мифологическим пережитком: 22-я шлока говорит о космическом явлении целесообразности, разумности, которое ипостазировалось в мужском божестве — Бrame, «Золотом семени» («Хиранья-гарбха») или в Великом (махан). В других местах «Санкхья-карика» употребляет слово буддхи, обозначая им индивидуальный психический орган — способность суждения и разумного решения. Из приведенного выше текста «Катхака-упанишады» видно, что упанишада еще не отожд-

дествляла махан и буддхи, рассматривая буддхи как индивидуальную психическую способность, а махан — как стоящую выше индивидуальной, целенаправленную и разумную космическую силу. В Санкхье, даже эпической, различие все больше стирается, сохраняясь главным образом формально (махан — мужского рода и буддхи — женского рода).

В «классической» Санкхье оба слова становятся уже настоящими синонимами. Махан несет в себе внутреннее противоречие: с одной стороны, — это таттва пракрити, неразумной, бессознательной в своем целом, с другой — это психическая сила, по сути своей разумная и целенаправленная. В эпической Санкхье противоречие снималось последним синтезом — пуруши и пракрити в Пурушоттаме (ср. XV главу «Гиты» и формулу тантрического Гаятри: *sac chit ekam brahma*, то есть бытие и сознание — единое Брахмо). В «классической» Санкхье дуализм подавлял живую диалектическую концепцию: с отрицанием реальной связи между природой и пурушей возникали неразрешимые противоречия, и, конечно, эти противоречия особенно отрицательно сказывались на учении о первой таттве, которая превращалась в бессознательную тонкую матерную, получающую сознание силой озарения ее пурушей вне времени и пространства, так как Санкхья отрицает всякую причинность пуруши, а всякая деятельность во времени и пространстве неизбежно определяется категорией причинности. «Гита» (VII, 4), перечисляя таттвы от низшей (земля) к высшей, ставит последней не буддхи, «а основу личности» (аханкару); все эти таттвы «Гита» относит к низшей природе Пурушоттамы, а к его высшей природе — «Живую душу» (*Jivabhuta*), под которой Шанкара понимает «Познающего поле», то есть двадцать пятую таттву. Пуруша охватывает обе «природы» (пракрити). В главе XV «Гита» говорит о «двух пурушах», «преходящем» и «непреходящем» (*kshara ca'kshara*). Как в VII главе Пурушоттама объемлет «две пракрити», так в главе XV он объемлет двух пуруш. По-видимому, речь идет об одном и том же, но взятом как бы с двух противоположных точек зрения — пуруши и пракрити. Во всяком случае, как бы ни толковать эти тексты «Гиты», они свидетельствуют о том, что «Гита» легко объединяла антитезы, непреодолимые для «классической» Санкхьи.

В «Мокшадхарме» махан (мужского рода) и буддхи употребляются как синонимы, что характерно для «классической» Санкхьи, но есть места, где, как в «Катхака-упанишаде», махан (среднего рода) ставится выше буддхи, например, в 204, 10. Здесь в данный текст введен новый термин «знание» (*jñāna*), причем буддхи стоит на третьем месте; обычная последовательность таттв здесь нарушена перемещением буддхи с первого места на третье и заменой таттвы «аханкара» таттвой *jñāna* — «знание»; Дейссен переводит здесь это слово через *Bewusstsein*. Под махан здесь, видимо, нужно понимать «Познающего поле», субъекта познания, так как в следующей шлоке говорится, что *jñāna* есть первая таттва, вышедшая из гомогенной пракрити. *Buddhi* здесь стоит вместо *aḥankāra*, а *maṇa* как субъект познания не входит в систему таттв пракрити. В 194, 17 и сл. буддхи определяется так:

17. Свойствами (гунами) руководит разум, и разум
(буддхи) направляет чувства
18. И манас, как шестой среди сутей; если бы не было
буддхи, откуда быть гунам?
Подвижный и неподвижный мир из нее (буддхи) образован.
19. Он растворяется в ней, из нее возникает поэтому и
определяется через буддхи...
22. В человеке пребывающий разум (буддхи) проявляется
в трех состояниях.
23. Иногда он испытывает приятное (саттва), иногда тоскует (раджас).
Иногда существует без счастья или несчастья (тамас).

Здесь буддхи понимается как явление космическое, а не только как состояние отдельного пुरुши. Эта концепция гораздо шире и последовательней, чем концепция «Санкхья-карики».

В «Мокшадхарме» можно встретить и еще более существенные отклонения от схемы Санкхьи: так, например, в 247,13 сказано, что у манаса, буддхи и svabhava (самосущей, практики) — у всех трех разное происхождение.

В психологическом плане — буддхи есть способность обобщения и разумной воли: манас лишь усваивает и приводит в порядок впечатления чувств, а буддхи принимает решения.

Аханкара

Буддхи выявляет из себя «основу личности», принцип индивидуализации — аханкара (ahan+ kara — «делающий» Ichmaher). В психологии Санкхьи эта таттва как бы остаётся в стороне, хотя и говорится, что аханкара производит, с одной стороны (субъективной), «тонкие суты», танматры. По существу, аханкара не включается в психологический интеллектуальный процесс, составленный звеньями индрии — манас — буддхи, а даёт ему лишь личностный окрас, придает как бы объективному мыслительному процессу личностный тон, личную заинтересованность — abhīmatā. С другой стороны, аханкара выделяет некие потенции материи, тонкие суты (танматры), потенциальные формы тех «плотных сутей» (mahābhūta), из которых строится объективный мир. «Эта тонкая материя», или «тонкий образец», бывает пяти родов соответственно «большим» или «плотным» сутям.

Тонкие суты отличаются от плотных тем, что не обладают «особыми признаками», поэтому тонкие суты называются «лишенными отличительных признаков» (aviśeṣha), тогда как «плотные суты» обладают такими признаками, а потому и называются «viśeṣha». Учение о «тонких сутях» («танматрах») — позднее явление в развитии Санкхьи, и уже одно это

свидетельствует о его второстепенности. Оно сбивчиво и комментируется по-разному.

Дейссен (История философии, I, 3, 63) считает, что в эпической Санкхье, то есть в философских текстах «Махабхараты», о танматрах как таковых не упоминается, хотя и указывается, что Нилакантха, комментируя XII, 253, 7, где говорится о семи тонких качествах, всегда пятнающих поле, понимал под этим Великого (Махан), основу личности (аханкара) и пять тонких сутей. В тех немногих местах «Махабхараты», где встречается слово танматры, это слово, по мнению Дейссена, следует толковать иначе, чем оно толкуется в «Санкхья-карике», где учение о танматрах занимает видное место. Как на пример таких, подлежащих толкованию мест, Дейссен ссылается на XII, 194, 7, где сказано, что бхутатман испускает из себя существа и вбирает их в себя, как черепаха члены, и что бхутатма есть творец махабхутов. Если бы это место было единственным, где говорится о возникновении таттв или было бы, по крайней мере, типичным, то ссылка Дейссена была бы доказательной. Но именно это место является исключением: как правило, в «Мокшадхарме», да и в других текстах «Махабхараты», говорится о двадцати четырех таттвах пракрити (вне зависимости от двадцати пятой и двадцати шестой таттв), а в XII, 194 говорится о семи таттвах, а «Познающий поле» оказывается восьмым (XII, 194, 13). Ясно, что речь идет о каком-то исключении, о варианте изложения, а не о типичном месте.

Из многочисленных мест, где говорится о двадцати четырех таттвах, можно взять для примера XII, 210, 30, 31, где сказано: есть пять познавательных индрий и пять исполнительных, а манас — шестнадцатый (а не одиннадцатый); это обычный оборот речи, когда говорится о танматрах; это место очень близко 22-й шлоке «Санкхья-карики»: prakriter mahans, tūto'hankaras, tasmād ganaṣ ca shodaṣakan, tasmad api shodaṣakat pañcabhyah pañca bhūtāni. («От пракрити — махан, от него — аханкара, а отсюда — множество из шестнадцати таттв»).

Среди шестнадцати от пятерки — пять (великих) сутей.

В «Махабхарате» обычно говорится о происхождении тонких сутей от «основы личности» (аханкара), но существует и другой взгляд, согласно которому эти суги производит еще не носящая личного характера буддхи.

Дасгупта подчеркивает, что Чарака, изложение которого он считает наиболее ранним памятником «классической» Санкхьи, не упоминает о танматрах (не говорит о двадцати четырех таттвах, а в это число включают танматры!). Этот авторитетный автор отмечает, что комментаторы расходятся в вопросе о происхождении тонких сутей. Так, Вачаспати полагает, что аханкара из саттвической своей части выделяет манас, а из тамасической — тонкие суги. Виджняна Бхикшу считает, что это делает не аханкара, а космическая еще не приобретающая личного характера буддхи. Сам Дасгупта присоединяется к мнению Виджняна Бхикшу.

Дейссен и Радхакришнан тоже касаются вопроса о происхождении учения о танматрах (их еще называют «чистыми» сугами).

Дейссен считает, что начало учения о танматрах можно видеть в «Чхандогья-упанишаде» (VI, 3), где говорится о трех началах: огне, воде, земле, но эти «чистые начала» в природе всегда находятся в «смешанном состоянии». В «Прашна-упанишаде» (IV, 8) об этом сказано ясней — «чистыми началами» называются земля (prithivi), вода (āpas), свет (tejas), ветер (vāyu), пространство (ākāśa); «чистыми» они находятся как бы в потенции, а в действительности (актуально) они смешаны, а потому и называются иначе: prithivimātra, āpomātra и т. д.

Позднейшие комментаторы давали и пропорцию этой смеси: $\frac{1}{2}$ основной сути и по $\frac{1}{8}$ всех остальных. Так что, например, «действительная» земля состоит из $\frac{1}{2}$ земли и по $\frac{1}{8}$ воды, огня, воздуха, акаши.

Слово tanmātra, по мнению Дейссена, впервые встречается в «Майтраяна-упанишаде» (III, 2); здесь сказано: пять веществ tanmātra называются bhūta, а позже пять махабхутов тоже стали называться бхутами; то, что является скоплением этих всех бхутов, называется телом, а тот, кто живет в так называемом теле, именуется бхутатма (bhutatma). В «Махабхарате» принята иная теория соотношений сутей (махабхутов), основанная на переходе количества в качество. Она излагается неоднократно (например, в XII, 232, 8); одно из особенно четких изложений этой теории находится в Ванапарве («Лесная книга», III, 211). Свойства (viśeṣha) распределены между сутями так, что каждая более плотная суть (mahabhūta) отличается от предыдущей прибавлением еще одной особенности; первая, наименее плотная суть — пространственность (ākāśa) обладает одним свойством — звуком. Последняя, наиболее плотная суть — земля (prithivi) обладает пятью свойствами: звуком, касанием, образом, вкусом и запахом. Если кто-либо, воспринимая запах воды, приписывает ей это свойство, он ошибается; запах есть свойство земли, произведенное свойствами воды и ветра. Теория последовательного происхождения одной сути из другой уже четко сформулирована в «Тайттирья-упанишаде» (II, 1), где сказано, что из атмана исходит акаша, из акаши — ваю и т. д. У акаши есть одно свойство — слышимость, у ветра — два: слышимость и осязаемость и т. д. Так же излагают это и философские тексты «Махабхараты». Изложение «Санкхья-карики» существенно отличается от этого изложения тем, что «Санкхья-карика» не соблюдает постепенности исхода сутей, а сразу выводит все танматры из аханкары, без соблюдения постепенности. В космологии «Махабхараты» теория танматр занимает второстепенное место, так как весь мир есть область махабхутов; общение с ними осуществляют индрии. Роль «тонких сутей» выдвигается лишь тогда, когда начинает выдвигаться учение о «тонком теле», лингаме в связи с обоснованием теории перевоплощения.

Итак, аханкара из тамасической своей части производит танматры, из саттвической — манас. Только здесь, в учении Санкхьи о миропроявлении, начинается разделение на субъект и объект. Принцип обособления индивида — аханкара («делающий я») в объекте создаёт возмож-

ность (потенцию) обособленного предмета (vishaya), «особенность», «свойство» становится (dṛavya) отдельной, отличной от других вещей.

С другой стороны, тот же «принцип личности» — «аханкара» создает условие для пуруши воспринимать обособленные вещи (viśeṣha). Для того, чтобы такой процесс объективации мог осуществиться, необходимо возникновение новой сути, осуществляющей принцип рефлекса; называется эта суть «манас» (manas).

В ранних Упанишадах значение слова «манас» еще очень расплывчато и близко значению «сознание». Так, в «Брихадараньяка-упанишаде» (I, 5, 2) сказано: «Я был где-то в другом месте с моим манасом, и поэтому я не видел». В таком контексте «манас» можно понимать как «внимание», «сознательное восприятие». Это понимание весьма близко пониманию Санкхьи. Но дальше в том же месте упанишады говорится: «Вожделение, решение, вера-сомнение, стойкость, стыдливость, познание, страх — все это манас». «Каушитака-упанишада» под манасом понимает скорее стремление, желание; так, в I, 6 сказано: «Познанием (grājña) преодолев манас, достигают манасом всего, что в мыслях (желанно)».

«Гита» уже понимает манас в духе Санкхьи и Йоги (ср главу VI), то есть как психологическую функцию, управляющую органами чувств и действий, двумя пятерками индрий — трудноукротимых физиологических функций. Здесь психология незаметно переходит в физиологию. С современной точки зрения, манас правильней всего охарактеризовать как рефлекторный центр, индрии же — как его центростремительную и центробежную дугу. В философских текстах «Махабхараты», в XIV, 22 («Анугита»), дана одна из наиболее развернутых характеристик манаса. В указанном месте повествуется о споре манаса с индриями (литературным образом, по-видимому, послужил «спор пран о первенстве», о котором шла речь выше). Названный текст разъясняет, что чувства не знают друг о друге, что их координирует манас, который сам по себе не может непосредственно общаться с внешним миром: чувства захватывают предметы чувств, как пасущаяся корова траву, почему внешний мир и называется «пастбищем чувств». Но сами по себе чувства не осмысливают предметов чувств, их осмысливает манас, а через него — буддхи. В указанном тексте очень отчетливо изложена теория, именусмая на языке современной физиологии теорией специфического раздражения*. В «Махабхарате» (XIV, 22, 6) она излагается так: «Язык, глаз, ухо, кожа, манас, буддхи не познают запаха, он познается носом» и т. д. для каждого чувства. Далее (шлоки 11—12) подобным же образом разъясняется, что специфическим свойством манаса является способность к размышлению, а специфическим свойством буддхи — принимать решения.

* Современная физиология нервной системы учит, что для каждого чувственного восприятия существует особый приемник, несущий в свой мозговой участок (центр) свое специфическое раздражение. Так, например, проводники зрительного аппарата передают свет, форму, даже при неспецифическом раздражении, например, при ударе; отсюда: «Ударился так, что искры из глаз посыпались».

«Махабхарата» (XIV, 22) представляет огромный интерес для истории философии, так как помимо теории специфического раздражения, она содержит еще одну из наиболее ранних (если не самую раннюю) постановок вопроса об идеализме и реализме. Манас (шлоки 14—17), утверждая своё первенство над чувствами, говорит об их неспособности осмыслить мир без него. Свои рассуждения он заканчивает так:

«Как полусухие дрова (не горят), так чувствами, которые
покинул манас,
Все существа без меня не воспринимают предметов».

Чувства, как представители реализма, отвечают манасу, что он не может изменить их специфики («Восприми-ка носом образ, вкус восприми глазами...»). Чувства показывают манасу, что не они от него зависят, наоборот, он от них всецело зависит:

«Ведь сильный не ограничен, ограничение — для малосильных;
Непосредственно достигни-ка наслаждения: ведь только
доставленное нами тебе доступно».

Чувства доказывают манасу, что ему доступно лишь то, что они ему реально приносят. Лишенные рассудка все же остаются жить, так как чувства им доставляют реальные предметы, а предающиеся грёзам все же испытывают голод, не утолив которого они погибают. Буддхи, аханкара и манас составляют единое психическое целое и поэтому называются внутренним органом, или причиной (*antahkarana*). Их деятельность координирована так, что при восприятии она представляется нерасчлененным процессом. Ответное действие совершается медленней, и отдельные психические этапы легче заметить. Психический орган может производить работу и без непосредственного воздействия индрой, но и в таком случае его деятельность опирается на материал, ранее доставленный чувствами.

Таким образом, Санкхья категорически настаивает на формуле реализма: «Нет ничего в интеллекте, чего бы предварительно не было в чувствах (*nihil est in intellectus quod prior in sensibus not fuerit*)». Единый внутренний психический орган, расчлененный на три звена, — буддхи, аханкара и манас — получает свое сознание (*cit*) от Атмана-Пुरुши, но содержание сознания он черпает из внешнего мира с помощью чувств, индрий.

Индрии

Связь индивидуума с внешним миром осуществляется через функции, носящие довольно расплывчатое название *indriya*. Индрия — это то, что господствует над чем-то, что чем-то овладевает. Нередко термин *indriya* переводят через «чувство», *sensus*. Оправдывается такой перевод тем, что в санскритских философских текстах очень часто говорится об индриях там, где следовало бы говорить о *buddhiindriya* — познавательных чувствах, то есть о способностях воспринимать, чувствовать. Их

пять: слух, зрение, осязание, вкус, обоняние; распределены они очень четко по великим сутям (акаша — слух, ветер — осязание и т. д.). Каждая познавательная индрия воспринимает специфическую особенность данной сути. Их соприкосновение с внешним миром уподобляется пастбищу коров. Следовательно, Санкхья утверждает, что каждое чувство реально получает от соответствующей сути (bhuta) специфическую энергию, которой она насыщается, как корова травой.

Учение о двигательных, или исполнительных, индриях разработано гораздо слабее: двигательные индрии не связываются определенно с великими сутями», а только с богами органов, символами энергий данных органов. Двигательных, или исполнительных, индрий пять: язык, руки, ноги, органы опорожнения, органы воспроизведения. С языком связана богиня красноречия Сарасвати, с руками — Индра, с ногами — Вишну (ассоциация с его знаменитыми тремя шагами), с прямой кишкой — Митра, с детородными органами — Варуна.

Мы рассмотрели таттвы Санкхьи в отдельности; остается установить их общую часть. Разные варианты Санкхьи насчитывают разное количество таттв. Хотя Санкхья и называет все найденные ею принципы таттвами и классифицирует в порядке, обратном порядку их развития, но не все таттвы равнозначны: по существу двадцать три таттвы относятся к пракрити, двадцать четвертая таттва есть джива, или пуруша*, как индивидуум, дух, противопоставляемый материи. Правильней было бы такое деление: I — пуруша, II — пракрити. Пуруша равен Атману. Так называемая «классическая», или атеистическая, Санкхья признает множество пуруш без объединяющего их Пурушоттамы. Санкхья делит пракрити на двадцать три основы; дальнейшее развитие теории таттв — это прибавление двадцать четвертой и двадцать пятой таттв (это Ишвара или Атман) и, наконец, их объединяющий, непреходящий Пурушоттама.

В понимании расчленения категории «пуруша» выразился основной процесс развития школы Санкхьи. Гораздо меньше количественно и качественно варьировало учение Санкхьи о пракрити (природе) и с ее двадцатью тремя таттвами, хотя не всегда можно быть уверенным в правильной расшифровке текста, иногда сознательно путающего счет, по-видимому, ради сохранения в тайне эзотерического учения. Дейссен (История философии, I, 3, 51 и сл.) в главе «Пракрити и ее проявления» приводит ряд вариантов и непоследовательностей, встречающихся в философских текстах «Махабхараты», излагающих учение о таттвах. Автор замечает, что нигде так не сказалось переходное состояние мысли, ее колебания, нашушпывание новых путей и постоянного возвращения к старым концепциям, как в учении об исхождении из пракрити психических органов космического и индивидуального значения. Дейссен замечает, что потребовалось, по-видимому, много времени и усилий мысли, чтобы перейти от мифологических представлений о творце мира, созна-

* В третьей шлоке «Санкхья-карики» насчитывается двадцать пять таттв; расхождение получается потому, что в счет включена пракрити как целое в ее обобщении, что обычно не делается.

тельно создающем из частей своего тела вселенную, к представлению о бессознательной пракрити, о которой учит «классическая» Санкхья. Эта пракрити механически выделяет из себя психические органы, озаряемые сознанием пуруши.

Как на показательный пример такой неустойчивости, метания мысли автор ссылается на «Махабхарату» XIV, 35 («Анугита»); в 16—17-й шлоках Атман провозглашается единственной вездесущей реальностью; затем, в 20—22-й шлоках Атман определяется как семя Брахмо и описывается, как из семени непроявленного (*avyaktam*) возникло огромное дерево, корень которого — буддхи, ствол — аханкара и т. д. В 33-й шлоке сказано, что неподвижные и подвижные существа родились от Правды. И вместе с тем 23-я шлока рекомендует «мечом знания» срезать это дерево, вопреки столь высокому его происхождению. Правда, возможно, что противоречия здесь не столь резки, как это кажется на первый взгляд, ибо Непроявленное, Брахмо и Правду можно понять как синонимы: «Непроявленное» в текстах «Махабхараты» не всегда понимается как пракрити, но иногда как Брахмо; с другой стороны, Брахмо в тех же текстах не всегда означает «Атман», а иногда, правда, редко означает пракрити (например, в «Гите», XIV, 3), и, наконец, *satyam* можно понимать как «действительность» в духе реализма Санкхьи.

В сорок девятой и пятидесятой шлоках дано вполне четкое перечисление таттв, но вместо танматр упоминается о «пяти особых свойствах» (вишеша); текст различает двадцать четыре таттвы пракрити, выделяя как первую таттву—махана, а буддхи ставит на второе место. Одну таттву он выделяет особо, не называя ее двадцать пятой. В главе ясно чувствуется влияние шестой валли «Катхака-упанишады», где говорится о вселенной как о дереве Брахмо, о «Непроявленном», Великом, о буддхи, саттве («Анугита» заменяет ее Правдой — *satyam*), о пране. Но то, что на месте и в порядке в упанишаде, сбито и не ясно в «Анугите»: в XXXV главе чувствуется утрата старых представлений, а попытка заново переосмыслить термины кончается неудачей в основном уязвимом месте, касающемся отношения пракрити и пуруши; пракрити придана лишняя таттва (махан), в системе Санкхьи отождествляемая с буддхи и в контексте XXXV главы ничем не оправданная, а «двадцать пятый принцип» осмысливается в духе Атмана Упанишад, что создаёт большой разнобой.

Дейссен указывает еще на ряд мест, где создаётся явная путаница вследствие механического смещения идей Упанишад и Санкхьи; так, явно в зависимости от «Тайттирья-упанишады» (II, 1) стоит текст «Мокшадхармы» (247, 6), где говорится, что творец произвел разнообразие (мира) пятью великими сутями; манас и буддхи текст считает произведенными из «особого лона» (13) и потому они превыше свойств (вишеша) великих сутей. Еще ближе к тому же месту «Тайттирья-упанишады» (также «Брихадараньяка-упанишады», III, 8—9) стоит текст «Мокшадхармы» (202, 1), в котором говорится о возникновении акаши от непреходящего. В текстах «Махабхараты», особенно в «Мокшадхарме» и «Анугите», можно найти много разных переходных вариантов.

«Классическая» Санкхья разделяет таттвы на такие группы:

1. Пуруша не произведен и не производит.
2. Праkritи не произведена и не производит.
3. Буддхи (махан), аханкара и танматры произведены и производят.
4. Манас, индрии, махабхуты произведены, но не производят.

В «Мокшадхарме» эта мысль наиболее четко выражена в 308, 27 и сл. Здесь же дана общая формула процесса свертывания миропроявления (нивритти, шлока 31); что из чего происходит, в том оно и растворяется; перечисленные таттвы растворяются в порядке обратном тому, в каком производил их внутренний Атман (текст вместе с Упанишадами признает деятельность Атмана). Это учение о pravritti и nivritti, о разворачивании и сворачивании мира многократно в различных формах повторяется философскими текстами «Махабхараты».

В связи с развитием учения о перевоплощении, по-видимому, еще не известного древним Упанишадам, стало развиваться учение о теле и возникла потребность четко уяснить себе, что именно, каким образом и почему перевоплощается, то есть, покинув ветхое, вселяется в новообразованное тело. Этот вопрос особенно остро вставал перед Санкхьей в связи с ее последовательным реализмом. Хотя учение о теле никогда не достигало в эпической Санкхье степени ведущей тематики (как это было в «Аюрведе», основанной на Санкхье), однако этому вопросу уделяют немало внимания и философские тексты «Махабхараты», особенно в более поздних памятниках.

Учение об индивидуальном теле неизменно сливается с пантеистическим учением о космическом теле человека вселенского. В «Санкхья-карике» учение о теле незакономерно раздуто до степени ведущей тематики, заслоняющей космологическую и почти сведенную на нет этическую проблему. Дейссен называет этот отдел «Санкхья-карики» (22—42) «психологией», хотя скорее это «физиология». Недостаточное внимание автора «Санкхья-карики» к чисто философским проблемам приводит его к неразрешимым противоречиям. Первая шлока «Карики» устанавливает принципиальный пессимизм и прагматизм системы: она строится для того, чтобы человек (пуруша) знал, как избавиться от страданий, причиняемых ему природой (праkritи). В этом вступлении уже звучит уподобный мотив, как правильно отмечает Дейссен, сближающий «классическую» Санкхью с греческой философией послеакадемического периода.

Еще более резко выступает жизнеотрицающий момент Санкхьи в раскрытии ее телеологии (21-я шлока): сочетание пуруши и пракрити признается источником страдания и уподобляется сочетанию зрячего, но расслабленного, крепкотелого, но слепого. Слепой несет зрячего, а тот указывает слепому дорогу. Завершив путь (какой?), они расстаются (почему, каким образом?). Текст об этом умалчивает. Санкхья отрицает общность цели у пуруши и пракрити. Какая может быть цель, да еще общая, у бездельного пуруши и бессознательной пракрити? Они оказываются насильственно связанными друг с другом неизвестно кем. По утверждению «Санкхья-карики», пуруша не может давать указаний, так как это значит действовать, Санкхья отрицает за пурушей эту возмож-

ность, а пракрити не может воспринимать указаний, так как она бессознательна. Еще более сбивчивы шлоки 57—68, которые Дейссен выделяет как главу об эсхатологии. Дуализм этих шлок приводит к абсурду, то есть текст вовсе отбрасывает метод диалектики. Пуруша сравнивается со зрителем, созерцающим пляску лишь для того, чтобы отвернуться от нее, сказав: «Я это уже видел», а бессознательная пракрити прекращает свою соблазнительную пляску перед пурушей, говоря: «Меня уже видели». Но в конце концов все это пустое: пуруше не от чего освободиться, так как он искони зрячий, а освобождение именно и состоит в прозрении, а пракрити не для себя пляшет, а для пуруши, которому ее старания не нужны; по существу освобождается не пуруша, а пракрити от своей длительной пляски, но и ей эта свобода не нужна, потому что она бессознательна и прозреть не может. Таким образом, «Санкхья-карика» приходит к полному самоотрицанию.

На такой шаткой основе трудно построить систему нравственности, и, действительно, «Санкхья-карика» обходит этот вопрос: она аморальна, то есть вопросы нравственности ее не интересуют вовсе. Вопрос освобождения разрешается в области чистого знания, вне зависимости от каких бы то ни было нравственных моментов. Это сказано со всей полнотой и откровенностью в «Мокшадхарме» (302, 28): для освобождения основное — сила, решимость порвать узы. Еще более энергично эта мысль выражена в 236, 5—7... «Будучи (только) зрителем этого мира, он становится весьма черствым человеком.

6. Знает ли Веды или ничего не знает, не праведен ли дваждырожденный или праведен, творит ли жертвы, или он злодей из злодеев.

7. Доблестный ли он человек или полон пороков. —

Так (то есть познанием) он выберется из этого крайне труднопреодолимого моря старости, смерти».

Такой полный аморализм не только проповедовался теоретически, но и осуществлялся практически.

В «Мокшадхарме» учению о теле уделяется больше внимания, чем в других философских текстах «Махабхараты», так как сама «Мокшадхарма» есть не столько изложение теории Санкхьи (как, например, «Анугита»), сколько изложение способа освобождения путем йоги, тесно сопряженной с Санкхьей: все время идет последовательное разъяснение теоретических положений с упором на практические выводы. В отличие от «Санкхья-карики», в «Мокшадхарме» часто затрагиваются вопросы если не нравственности, то, по крайней мере, поведения (çila) главным образом в разрезе закона о ступенях жизни и непосредственно в связи с подготовкой к йогическим упражнениям.

Тело

Только поздние Упанишады, связанные с вишнуитской или шивантской йогой, занимаются вопросами развития и строения тела и наложе-

нием на разные части тела разного рода мантр (например, обе Нрисинха и обе «Рама-упанишады»). Маленькая «Гарбха-упанишада» (*garbha* — зародыш) специально посвящена теории развития зародыша и, как правильно замечает Дейссен, скорее годилась бы как глава медицинского сочинения («Аюрведа»), нежели как «тайноучение». Считалось, что зародыш сохраняет память о прежних воплощениях, но утрачивает ее после рождения. Это представление восходит к «Ригведе», IV, 26, 1 (ср. Дейссен. История философии, I, 1, 53 и Шестьдесят упанишад, с. 606). Так как поздние Упанишады, подобно «Гарбха-упанишаде», не старше философских текстов «Махабхараты» (а некоторые гораздо моложе их), то на них можно не останавливаться, а начать рассмотрение взглядов «Мокшадхармы». В главе 184-й сказано: у всего живого есть душа. Тело состоит из пяти сутей (бхутов). Распределяется тело по сутям так: кожа, мясо, кости, костный мозг, сухожилия — от земли; блеск, теплота тела, гнев и глаза — от огня; воплощенные обладают пятью огнями, о которых говорит Яма в «Катхака-упанишаде» (I, 12 и сл.).

Эти обрядовые огни обеспечивают небесное блаженство. О них еще будет речь. Ухо, нос, рот, сердце, кишечник — от акаши (как полые органы). Слизь, желчь, пот, жир, кровь — от воды. Пять пран, обеспечивающих деятельность тела — от ветра*. Прана осуществляет дыхание и движение; व्याна укрепляет тело; апана осуществляет выделение из тела (кала, мочи, семени); силой уданы человек в момент смерти выдыхает свою душу из тела. Человек говорит, распределяя прану. От земли он получает способность обоняния, от воды — способность различать вкусы, от света — зрение, от ветра — осязание.

В главе 185-й описываются функции огня и ветра в теле, жизненное значение этих сутей (махабхутов). Напомним, что огонь и ветер наиболее подвижные и сопряженные друг с другом сути; их совместная деятельность слывет примером согласованности. Огонь пребывает в голове, прана движется в теле, раздувая огонь. Под праной здесь ни в коем случае не разумеется дыхание. Как видно из позднейших йогических текстов, под пранами надо понимать нервные токи, но, конечно, такое понимание было достигнуто не сразу, а разница между артериями, «по которым идут праны», и нервами (*nādi*) была выяснена лишь постепенно. Так, сто одну «жилу», о которых говорится в «Чхандогья-упанишаде» (VIII, 6, 6), как об исходных из сердца, можно было бы принять за артерии, по которым проходит прана — воздух, *arteria* значит «воздушная жила», ибо до Гарвея считалось, что по артериям разносится не кровь, а воздух, но с сердцем связана не «сто одна жила», а всего четыре. Трудно предположить грубую ошибку у таких тонких наблюдателей, как древние индийцы. Вернее предположить, что речь здесь идет о «тонких жилах», нервах пограничного столба и аортального сплетения, принимая выражение «сто один» не за точное число, а за обозначение неопределенного множества. В той же упанишаде (III, 13) есть гораздо более близкое к действительности описание сосудов сердца (см. ниже).

* Ваю — ветер: в санскрите нет специального слова для обозначения воздуха.

Текст рассматривает прану как общий жизненный принцип, как проявление пуруши с его «внутренним органом» — антахкараной (то есть буддхи и манасом). В зависимости от направления ее действия прана получает разное название (ср. «Мокшадхарма», 184); так, апана принимает участие в переваривании пищи и в удалении из тела отработанных веществ; прана, объединяющая в единое целое устремленность, деятельность, силу, называется уданой; вяна распространяется по разным направлениям, захватывая суставы, сообщая им подвижность. Прана и апана соединяются возле пупка, местопребывания пищеварительного огня Вайшванары. Пищеварительный канал начинается ртом и заканчивается задним проходом. От него берут начало разные другие каналы тела. Вайшванара, «общечеловеческий» или «всенародный» пищеварительный огонь, есть источник тепла, согревающий все тело. Апана, достигнув заднего прохода, заворачивается силой огня Вайшванары, который в свою очередь вздувается апаной. О пищеварительном значении огня Вайшванары кратко сказано в «Брихадараньяка-упанишаде» (V, 9), где излагается учение о пяти огнях. Выше пупка — область непереваренной пищи (āpaśaya); ниже пупка — область переваренной пищи (rakvaśaya). Посредине тела, в области пупка, — место схождения всех пран (солнечное сплетение). Тексты «Махабхараты», следуя Упанишадям, больше обращают внимания в физиологическом и психологическом отношении на сердце, чем на голову. Сердце — центр сознательной жизни, обитель манаса («Айтарея-упанишада», I, 2, 4); здесь собираются органы души во время глубокого сна и в момент смерти («Брихадараньяка-упанишада», II, 1, 17; IV, 4, 1). Из области сердца вниз и вверх по всем направлениям проходят каналы, несущие питательные соки, движимые силой десяти пран (пять перечисленных пран и еще пять особых). Сюда йогины, добиваясь освобождения, направляют усилия, чтобы поднять Атмана в тысячелепестный чакра головы. В «Чхандогья-упанишаде» (III, 13, 1—7) подробно описывается отхождение пяти каналов от сердца и направление их по четырем сторонам света: что понимают под пятым каналом, сказать трудно. Конечно, все каналы связаны с мистическими представлениями, но все же, в общем, анатомические отношения переданы упанишадой правильно.

О вхождении зародыша в тело 307-я глава «Мокшадхармы» говорит в духе «Гарбха-упанишад». Сочетание мужчины и женщины подобно сочетанию непреходящего и преходящего. Более ранние Упанишады, а также «Махабхарата» смотрят на деторождение как священный долг мужчины. Отрицание брака — явление позднего шиваизма. В «Махабхарате» даже запрещается аскетическая жизнь мужчине, не имеющему сына. Даже аскет Шанкара объясняет слово *putra* — «сын» как «тот, кто издравле извлекает (спасает) отца (*putranenatrayati pitran*)».

О ребенке говорится как об «образе» отца, а мать не принимается во внимание, хотя дальше текст и сообщает, какие части тела передаются ребенку отцом, а какие матерью; кости, сухожилия, костный мозг передаёт отец; кожу, мясо, кровь — мать.

В «Мокшадхарме» (196, 21 и 318, 5—7) мельком говорится о брахманическом, или «тонком», теле, в котором могут существовать йогины, покидая свое плотное тело. Пуруша обитает в теле, как в «девятивратном граде» (210, 39); он окутан тремя гунами, как голова бывает окутана тремя оборотами чалмы (217, 12). Учению о тонком теле, занимающему выдающееся место в «Санкхья-карике» и в «Мокшадхарме», уделено внимание, но слово «лингам», обычное для «классической» Санкхьи, в «Мокшадхарме» встречается еще не часто (224, 49; 308, 18, 24—25). В главе 224, 49 говорится, что Брахмо неисследуемо, как бездонный океан; оно вступает в лингам и все же само по себе оно без лингама. В 308, 18 говорится об йогине, освободившемся от своего лингама и стремящемся ввысь. В приведенных примерах слово «лингам» употреблено лишь в смысле «тонкое тело». Дейссен убедительно показывает, что вместо *lingam* позднейшая Санкхья значительно чаще употребляет слово *bhūtātma* (в V, 7 Кришна говорит о себе: *sarva bhūtātma—bhūtātma* в смысле «душа всех существ», которую нужно отличать от пуруши, «Познающего поле», а тем более от Пурушоттамы). В «Мокшадхарме» (203, 7) сказано, что бхутатма незримо пребывает в теле, созерцать его может только йогин. В «Анугите» («Махабхарата», XIV, 28) рассказывается, как после смерти (в данном случае жертвенного животного) «атман суетей» (бхутатма) растекается по сутям: его земное отходит к земле, огненное — к огню и т. д. Обитая в сердце, он управляет манасом, как манас управляет индриями («Мокшадхарма», 239, 11). Вероятно, в данном тексте бхутатма равнозначен буддхи, о котором текст вовсе не упоминает, тогда как дживу называет наряду с бхутатмой. Текст этой главы интересен во многих отношениях. Он сильно отклоняется от схемы Санкхьи, отрицает гуны, за исключением саттвы, называя их «пустым звуком»; считает, что саттву производит теджас, чем приближается к «Чхандогья-упанишаде» (VI, 2—3), но отклоняется и от этой упанишады, так как в ней говорится, что сияющая мощь (теджас) произвела воду. Вместе с праной и апаной текст насчитывает шестнадцать свойств (гун), которыми окутан «семнадцатый» в теле; чтобы получить это число, нужно в него включить и упоминаемого текстом дживу. Далее текст (299, 19) говорит, что бхутатма после смерти человека парит, как большое облако, и, найдя себе подходящее место, снова воплощается.

Как указывает Дейссен, значение термина «бхутатма» в «Махабхарате» еще не вполне устойчиво, текст 239-й главы в 21-й шлоке путает понятия «бхутатма» и «Познающий поле». В «Анугите» (21, 7—см. вып. 4 этой серии) очень четко сказано, что «Познающий» есть носитель тонкого тела, которое является как бы его одеждой или оболочкой и, в свою очередь, тонкое тело окутано плотным телом. Далее текст уподобляет носителя тела «домашнему огню» (*gārhyaṇī*), который производит другие огни и поэтому как бы заворачивается в их оболочку, тогда как манас играет пассивную роль, принимая в себя впечатления чувств, как огонь, «хавания», принимающий в себя жертву хавис.

Странствования воплощающейся души в тонком теле описывает «Мокшадхарма» (224, 49 и сл.). Здесь сказано, что пуруша хоть и не

обладает лингамом, все же входит в лингам. В 308, 18 и 318, 6—7 описывается, как, покинув свое плотное тело, йогин «счастливо странствует по мирам» в силу своих восьми совершенств, свободно парит, где хочет. Даже обыкновенный человек во время сна витает, покинув плотное тело и оставаясь в тонком (204, 1; 303, 88).

Учение о лингаме и отягчающей его карме, как об условиях перевоплощений, изложено в «Беседе брамина и охотника» (см. вып. 4 этой серии, с. 184 и сл.). В III, 209, 26 говорится, что джива при смерти «покидает лишь половину десятка», то есть пять махабхутов, из которых построено плотное тело, но джива, живший внутри плотного тела, выйдя из него, уносит с собой сгусток энергии, тот кармический ряд, что создан им за время пребывания в плотном теле. Влекомый следствиями своих дел, пуруша вновь воплощается, попадая в зависимости от своих дел в хорошее или дурное лоно, и так продолжается начатый причинно-следственный ряд.

«Классическая» Санкхья не знает ни искупления, ни прощения, ведь для нее пракрити есть «слепок и бездушный лик», где все протекает по закону причины и следствия: дурное дело приносит дурной плод, хорошее — хороший; оба плода развиваются по одному и тому же закону параллельно, не влияя друг на друга. Вращение в самсаре, как понимала его «классическая» Санкхья (и буддизм), превосходно изображено в «Мокшадхарме» (305, 1—3):

1. «Так, вследствие непробужденности он (пуруша) пребывает в
непробужденном:
Из (одного) тела он в тысячу (других) попадает.
2. В тысячи звериных лон, иногда и в божеские (лона),
Он попадает в область свойств (гун), причастный гунам.
3. Из человеческого состояния он уходит в небо, из неба —
в человеческое состояние.
Из человеческого состояния — в преисподнюю... так
странствует он бесконечно.
38. Уйдя в небесный мир, я наслаждаться буду.
Но и здесь я вкушу плоды добрых и злых поступков...
40. За тут совершённые (злые) дела — бесконечное горе мне будет;
Ведь стать человеком — и то великое горе, а еще хуже в ад
погрузиться.
41. Из преисподней (освободясь), со временем стану вновь человеком...»

Постепенно, от воплощения к воплощению, человек учится не делать плохого и таким образом изживает дурную карму, но что совершенно, над тем уже никто не властен, начатое должно дойти до своего логического конца.

Эпическая Санкхья признает преступление и раскаяние. Так, в «Махабхарате» (III, 207, 51 и сл.) говорится, что скорбящий о своем грехе освобождается от плохого; праведность устраняет некогда совершенные злые дела: «Если человек, совершивший зло, (затем) стремится к благому, он освобождается от своих грехов, как луна от огромной тучи» (207, 37). Человек, не принявший решения искать дхарму, странствует, как металлический диск в многоскорбной самсаре; распутав узы, очистясь делами, он начинает заниматься упражнениями йоги (204, 33).

Говоря о деятельности бхутатмана, тексты часто уподобляют тело колеснице, управляемой сознанием. Нужно думать, что впервые этот образ был создан «Катхака-упанишадой» (III, 3—9). По упанишаде: атман — седок, колесница — тело, буддхи — возничий, манас — вожжи, индрии — кони. Шветашватара (II, 8, 15) советует йогину сдерживать манас как норовистого коня. Видимо, этот образ возбуждал живые представления, так как и в «Махабхарате» он неоднократно использован. Так, в III, 211, 22—24 под седоком, по-видимому, подразумевается йогин, тело рассматривается как колесница духа, а шестерка лошадей — пять индрий и манас. В «Анугите» (XIV, 51, 4 и 5) образ дан очень сжато и существенно изменен: здесь роль седока играет бхутатма, под которым следует понимать дживу, а не лингам; возничий — манас, а вожжи — буддхи. «Анугита» сильно путает образы и логический ход мысли школы Санкхья (вообще в этом произведении не раз сказывается его упадочность). В «Мокшадхарме» (293, 1) говорится, что йогин управляет манасом как колесницей, вожжами познания, сдерживая коней — индрии и предметы чувств. Особенно развит и усложнен образ в 236, 9 и сл. Здесь седок — «Познающий поле», праведность — сидение колесницы, совесть — козлы, достижения и неудачи — дышло и т. д. Возможно, что образ Упанишад натолкнул автора «Бхагавадгиты» на мысль облечь философское учение в форму беседы седока и возничего. Этот образ, несомненно, связывался с учением о перевоплощении.

В «Вопросах царя Милинды»* снова выступает колесница. Когда царь Милинда стал вопрошать буддийского учителя Нагасену: что такое «я»? что понимать под именем Нагасена? не назвать ли Нагасеной те сути, из которых состоит тело, части тела? и т. д., на все вопросы Нагасена отвечал отрицательно, ибо душа не субстанциональна, вечна только пустота (шунья), которая непостижима, ибо представляется заполненной мгновенными явлениями — дхармами. Затем Нагасена задает вопрос царю: «Ваше величество прибыло сюда пешком или на колеснице?» Получив ответ, что царь прибыл к мудрецу на колеснице, Нагасена спрашивает: «Что такое колесница? Не дышло ли это? Не ось ли?» и т. д. Получив отрицательные ответы, он доказывает, что колесницы как таковой нет, она не есть суть, а только «становление представления», как нет и души; слово «душа» обозначает лишь обобщение отдельных моментов становления.

* «Вопросы царя Милинды» — один из замечательных философско-литературных памятников буддизма.

Название двух буддийских школ также связано с представлением о колеснице, везущей дух учения. Об этом весьма выразительно говорит Кумарасвами: «Личность наша постоянно разрушается и обновляется. Поэтому в мире нет никакого «я». Буддизм пользуется старым браманическим символом повозки и возничего; повозка не существовала до того, пока ее части не были соединены в одно, и она будет существовать, когда эти части распадутся. «Повозки» нет вне ее частей; «повозка» есть только название. Так и с нашим «я»; знающему нет смысла говорить о «я» и о его судьбе. Если архат говорит об «я», то только применяясь к привычке слушателей. Но это не значит, что буддизм отрицает «я»: отрицая проявленное «я», Будда рекомендует искать прибежища у «я». Раз личность есть только процесс, значит «моя личность» не сохраняется после смерти и не возрождается. Неправильно спрашивать: «Чье это сознание?» Можно только спрашивать: «Как возникло это сознание?». На это дается древний ответ: «Это тело — не мое, оно есть следствие прежних деяний». Как пламя возжигается от другого пламени, так жизнь — от другой жизни. Существа возникли от действия, но неправильно было бы сказать, что я получаю плод действий, которые я совершил в иной жизни, в ином теле. Существует причинно-следственный ряд, но нет одного сознания (виджняна) и нет сущности (саттва), получающей плоды добрых и злых действий. Сознание постоянно меняется, а потому никак не может переходить из жизни в жизнь. Все, что мы видим — есть причинно-следственный ряд и тем хуже для нас, если мы связываем с ним свое «я» (I, с. 59—60).

Во всех изложенных вариантах притчи о колеснице проводится одна основная мысль: седок (Атман, Джива, «Познающий поле») пользуется телом как колесницей, на которой он совершает данный путь через самсару и которую он покидает, достигнув конечной цели — Освобождения.

Уже со времен древних Упанишад индийская мысль стремилась разгадать психологию смерти. Подходила она к этому вопросу через психологию сна. Мыслители Упанишад различали «три и одно» состояния сознания: бодрствование, сон со сновидениями, сон без сновидений и «четвертое состояние» — *tiryat*. Дейссен указывает, что уже в «Шатапатха-брахмане» (X, 3, 3, 6) высказывается мысль, что органы (речь, глаза и другие индрии, а также манас) во время сна погружаются в прану; то есть в самого себя. Так «Чхандогья-упанишада» игрой слов поясняет мысль: *svapita* (он спит), это значит, что он погрузился в себя (*sva āpita*). «Брихадараньяка-упанишада» впервые различает сон со сновидениями и глубокий сон без сновидений. В позднем конспекте Упанишад (*sarvopanishatsara*) текст 239-й главы в 21-й шлоке путает понятия «бхутатма» и «Познающий поле». Когда все четырнадцать органов направлены вовне и воспринимают внешние вещи, то это состояние называется «бодрствованием Атмана». Когда человек свободен от впечатлений бодрствующего состояния, он воспринимает лишь четырьмя внутренними органами (манасом, буддхи, читтой и аханкарой) впечатления без соответствующих раздражений (звуков, света и пр.), такое состояние называется грезами Атмана (*svapnam*). Когда все четырнад-

дать органов не воспринимают и сознание уходит, тогда Атман находится в глубоком сне без сновидений (*sushyptain*). Когда отпадают все эти три состояния и йогин «свободен со всех сторон», пребывая «в состоянии неразличения», это состояние называется четвертым (*turya*).

Состояние «турья» принципиально отличается от состояния глубокого сна тем, что это есть не пассивно развивающееся общее торможение коры, вследствие накопления в крови продуктов жизнедеятельности и выделения особых, бромсодержащих гормонов придатка мозга (гипофиза), а активно вырабатываемый условный рефлекс, характер которого экспериментатор (в данном случае сам упражняющийся) вырабатывает произвольно.

Древние Упанишады не знали «четвертого состояния» или, во всяком случае, не выделяли его особым термином; «Брихадараньяка-упанишада» говорит о глубоком сне (IV, 3, 32): «Это его, стремящегося к Освобождению, высочайшая цель, это его высочайшее счастье, это его высочайший мир (вселенная), это его высочайший восторг». Только позже, по словам Дейссена, индийские мыслители познакомились с «четвертым состоянием», достигаемым йогинами. При состоянии внутреннего торможения в йогическом экстазе сознание не утрачивается, как при сне без сновидений. Наиболее древними Дейссен считает тексты, говорящие о четвертом состоянии (*caturtha* — эпического санскрита или *turya*, или *turīya*—ведического), — «Мандукья-упанишада» (7) и «Майтраяна-упанишада» (6, 19; 7, 11). Упанишады для развития теории «четвертого состояния» обращаются все к тому же знаменитому гимну пуруше («Ригведа», X. 90), где говорится о четырех ногах пуруши.

Дейссен считает, что разница между глубоким сном и турья выражена Гаудападой в его карике к «Мандукья-упанишаде» (III, 39 и сл.). Этот процесс состоит в том, чтобы непоколебимо затормозить все движения духа, но иначе, чем в глубоком сне. Дух угасает при глубоком сне, он не угасает при торможении, он, бесстрашный, (становится) полностью светом познания.

«Мокшадхарма» неоднократно касается вопроса о состоянии дживы после кончины. В 319, 1 и сл. подробно описывается, как джива в зависимости от достигнутой ступени развития выходит из разных частей тела; высоко продвинувшиеся йогины покидают тело через голову, через «дыру Брахмы», как это описано в 200, 17 и сл. В 199 рассказано, каких миров достигают йогины разных ступеней достижения. В 202, 18 и сл. описывается, как пуруша, оставив тело, отдает его великим сутям и затем собирает вокруг себя новое тело, извлекая из сутей (бхутов) свойства пяти воспринимающих индрий; индрии следуют за манасом, а манас — за буддхи. Так образуется лингам. Последствия совершенных добрых и злых дел следуют за манасом. На этом, собственно, и заканчивается учение «классической» Санкхьи, считающей, что освобождение человека заключается в знании истинной непричастности пуруши к практике. Когда пуруша постигнет свою исконную свободу, постигнет, что все перипетии «объективной жизни» по существу его не касаются, он станет свободным и ко всему безучастным.

Начав с пессимистической оценки жизни, «классическая» Санкхья заканчивается пессимистическим учением об Освобождении, преподаваемом школой лишь в отрицательных формулировках. Освобождение для «классической» Санкхьи никак не связано с этикой, проблемой ценности. У знания нет ничего общего с этикой. Правила поведения диктуются лишь мотивами устранения причинно-следственного ряда и ничем больше; спасти живое существо так же не хорошо, как погубить, ибо и то, и другое есть приведение в действие причинно-следственного ряда что всегда нежелательно. «Классическая» Санкхья не определяет пурушу формулой Упанишад: сат-чит-ананда (бытие-сознание-блаженство), а поэтому не вкладывает в формулу освобождения никакого положительного содержания, полностью присоединяясь в этом отношении к хинаянистам и полностью расходясь с традицией Упанишад и ранней Санкхьи, хотя в Упанишадах, даже самых авторитетных — «Брихадараньяке», «Чхандогья-упанишаде», можно найти взгляды, близкие «классической» Санкхье (например, учение Яджнавалкьи об отсутствии сознания после смерти).

С теоретическими положениями ранней Санкхьи связаны два момента: вопрос о деятельности пракрити и вопрос о деятельности людей. Раз пракрити признана самосущей, то есть заключающей бытие в себе, не обусловленное ничем внеположным, например, урушей, то, иными словами, она признается безначальной и бесконечной. Но вместе с тем по теории становления таттв нужно признать, что пракрити всегда находится в движении и что вся ее сущность в переменах (paripata), а значит, во множественности. Раз таттвы обладают способностью свертываться, они должны обладать способностью развертывания, то есть должна происходить смена «дней и ночей» миропроявления. Как индивидуальный человек обладает своим плотным телом (sthula śarira) и тонким телом (sukshma-śarira, lingam), так и природа в целом обладает подобными же телами; как тонкое тело носит отпечатки прошлого (самскар), так носит их и пракрити.

Пракрити разворачивается и сворачивается, из состояния потенции и гомогенности она переходит в актуальное и дифференцированное состояние, неся в себе все отпечатки дел, совершенных в предшествующих мировых периодах (манвантарах). Таким образом, ее свертывания и развертывания не равнозначны прокручиванию одного и того же фильма. Таковы основы учения о манвантаре; фактические подробности читатель может почерпнуть из переведенных текстов*.

Важным моментом различия ранней и поздней Санкхьи является их отношение к обществу: «классическая» Санкхья асоциальна, в ранней — отмечается высокий нравственный пафос. Идеал «классической» Санкхьи — солипсизм; «классическая» Санкхья учит: для каждого пуруши существует своя пракрити, пляска которой должна приводить к воспоминанию данного пурушу, убедить его в его исконной свободе, поэтому

* Очень много материала дает Арья Шура, «Гирлянда Джатак» Перевод этого древнего буддийского текста издан в 1963 г.

«Санкхья-карика» не интересуется вопросами нравственности, социальными вопросами.

Для эпической Санкхьи не только реальна пракрити, но реальна связь пуруши и пракрити, а потому реальны и важны отношения каждого отдельного человека ко всему объективному миру, а значит, и социальные отношения. К социальным вопросам философские тексты «Махабхараты» возвращаются неоднократно. Учение о югах является своеобразной социологией, одним из наиболее ранних литературных памятников в этой области. В учении о югах делается попытка обосновать существование варн, классов общества, вырабатывается известный идеал строения общества, создаётся кодекс социальных отношений.

В строении индийского общества первого тысячелетия до нашей эры есть некоторые особенности по сравнению со структурой общества того времени в Месопотамии и Египте. В этих странах тогда процветало рабовладение, и вся власть, по крайней мере номинально, сосредотачиваясь в руках абсолютного владыки и верховного жреца в одном лице, маскировало социальный антагонизм воинов и жрецов. В Индии в первом тысячелетии до нашей эры монархическая власть еще не имела особой силы, не было развито и рабство, как в Вавилоне или в Египте в ту же эпоху. Напряженные войны, которые приходилось вести пришлым ариям с аборигенами за овладение страной, с одной стороны, и с другой — междоусобные войны, типичные для удельного периода, выдвинули класс кшатриев, и это неминуемо сказалось на обострении классовой борьбы между кшатриями и жрецами (браминами). Оба направления военной деятельности великолепно отражены в двух великих эпосах того времени: в «Рамаяне» — войны за овладение страной, в «Махабхарате» — междоусобные войны. Но «Махабхарата» более остро показывает идеологическую борьбу правящих варн. Догматически и наивно Кумарасвами констатирует этот факт; даже догматически настроенный человек не мог отрицать исторического факта обострения в то время классовой борьбы. Кумарасвами констатирует: «Будда родился в то время, когда брамины отпали от благодати... и когда стала преобладать каста кшатриев... брамины, миряне забыли свой долг и стали браминами только по рождению... Цари, ослепленные властью, стали плохо выбирать браминов-руководителей... Хотя и странно, что истинное учение дается представителями касты кшатриев, однако такие случаи стали известны в Упанишадах. Да и Кришна был кшатрий (I, с., с. 46—47)».

До династии Гуптов страна была слабо объединена, и отдельные махараджи не обладали полнотой власти над подчиненными им раджами, какой обладал, например, фараон над князьями номов. Все эти моменты придавали своеобразный колорит классовой борьбе браминов и кшатриев. Как ни затушевывалась она позже, но в период эпоса сознание ее остроты было очень сильно, и выражалась она весьма многообразно. Ярким выражением ее было выступление кшатрия Кришны в качестве духовного учителя («Махабхараты»), о чем еще будет речь впереди.

Думается, что совершенно изумительное по скорости и характеру распространение буддизма как социального явления в Индии в первые

века до и после нашей эры следует также объяснить характером классовой борьбы. Еще при жизни Будды буддизм стал выдвигаться на политическую арену: правитель Магадхи, одного из сильнейших княжеств тогдашней Индии, Бимбисара, согласно легенде, являлся к Будде каяться в отцеубийстве, а вскоре к Будде пришел сын Бимбисары, Аджаташастру, каяться в том же грехе... Оба, отец и сын, по преданию, были буддистами. Буддизм и джайнизм в это время соперничали при дворах княжеств Северной Индии: буддийские и джайнистские памятники оспаривают друг у друга принадлежность к их секте того или иного князя (например, Аджаташастру). Индию в то время раздирали княжеские распри и междоусобицы. Власть стали захватывать путем интриг и подкупов люди низших каст. Так, выдвинулась одна из наиболее сильных династий первой половины первого тысячелетия — династия Нанда, основатель которой Махападма объединил, правда, ненадолго, почти всю северную часть Южной Индии. Династия эта была близка буддизму, во всяком случае, летописцы ее были буддистами. С помощью интриг брамина Каутильи, предполагаемого автора знаменитого политического трактата «Артхашастра», захватил власть Чандрагупта из рода Маурьев (321—297?). Род Маурьев, по браминским источникам, был из варны шудр, по буддийским — это был кшатрийский род. Во всяком случае, династия не отличалась правоверием в браминском смысле, отсюда стремление браманических источников набросить на нее тень. Чандрагупта, по преданию, был джайнистом и будто бы кончил жизнь самоубийством, как разрешено кончать с собой джайнистам, не удовлетворенным своими достижениями (сиддхами) в йоге. Если после двенадцати лет аскетических подвигов джайнист не добьется желанных достижений в йоге, ему разрешается уморить себя голодом. Как относился к буддизму Биндусара, сын Чандрагупты, сказать трудно, во всяком случае, его прозвище «Амитрагхата» (Недругоубийца) позволяет думать о нем как о воинственном человеке, что не вяжется с буддизмом. Его сын, знаменитый буддийский царь Ашока, не сразу проявил себя как буддист: в первые годы своего царствования он вел войну с княжеством Калинга (средняя часть восточного побережья полуострова). Сохранилась легенда, будто бы Ашока был отцеубийцей, но, возможно, что это просто один из контрастных приемов для показа силы душевного перелома новообращенного. Во всяком случае, остается неоспоримым историческим фактом, что Ашока после своего обращения в буддизм не вел больше войн и распространял веру, не в пример иным «просветителям», бескровно.

Это небольшое отклонение в историю политики того периода является не лишней иллюстрацией тесной связи культурной и политической жизни общества. Такая связь чувствовалась и мыслящими людьми того времени; одно из ее выражений — теория юг.

В философских текстах «Махабхараты» многократно поднимаются вопросы нравственности общественного поведения. Постепенно вырабатывается кодекс, приобретший впоследствии огромный авторитет, — «Законы Ману» («Манавадхармашастра»). Многие моменты: космоло-

гия, законы, для раджей и пр. — сближают «Манавадхармашастру» с «Махабхаратой». Но основное ядро, от которого проистекают другие социальные моменты, это закон о ступенях жизни («ашрама»), неоднократно излагаемый в «Махабхарате» вообще, и в «Мокшадхарме» в частности. «Законы Ману» особенно близки XII и XIII книгам «Махабхараты». Философия эпической Санкхьи легла в основу «Законов Ману» — памятника социальной культуры первостепенной важности. Здесь нет надобности останавливаться на подробностях законоположений, которыми Индия руководствовалась на протяжении веков и веков: они и до сих пор не совсем утратили своего значения. Основная схема известна: жизнь членов трех высших варн разбивается на три ступени: ученичество (брахмачарья), жизнь в миру в качестве семьянина-домохозяина (грихастха) и жизнь в качестве отшельника (ванапрастха)*. Четвертая стадия санньясина (отрешенного), или паривраджаки (странника-шалопа) не обязательна, а потому и срок вступления в нее не определен. Санньясин порывает со всем: с социальным строем, с верованиями, для него не существует ни варн, ни обрядов, ни ограничений; он сам для себя совершает посмертные обряды (см. «Махабхарата», XVII, 1; 11).

Закон об «ашрама» (обители) является как бы переходом от теоретической Санкхьи с ее освобождающим познанием (джнана-йогой) к практике раджи-йоги (царственной йоги), название которой объясняется двояко: как указание на то, что эта йога является наивысшей среди йогических систем, и как определение цели йоги — Освобождения.

* Отшельникам, проживавшим в лесу (ванапрастха), не возбранялось жить вместе, образовывать нечто вроде поселков монастырского типа или скитов. Им позволялось брать с собою в лес жён или жену (с их согласия, ср. «Наль», вып. 1 этой серии).



ЧАСТЬ 2.

ЙОГА

То, что прозревают йогины, постигают и последователи Санкхьи, Саянхья и йога — одно; мудр тот, кто это видит.
(Мокшадхарма, 307, 20)

В традиции санскритской литературы Санкхья и йога взаимно связаны уже со времен возникновения этих понятий. Всегда сопряжены, никогда не отождествлены. Мы пытались показать, что с историко-диалектической точки зрения, как нельзя говорить о какой-то одной Санкхье—безразлично, какой этап ее развития мы примем за «настоящий»,—так нельзя говорить и об одной йоге.

В процессе своего развития Санкхья и йога остаются одним явлением, даже переходя через неизбежные этапы антитетичности. Санкхья есть теория, йога — праксис, а значит, диалектическое отрицание теории. Йога практически применила учение Санкхьи о лингаме и стхула шарире (о символическом и плотном телах).

Учение о пранах, уходящее постепенно на задний план в Санкхье, в йоге все более выступало на передний план в связи с узловым техническим приемом йоги — пранаямой.

Йога — явление очень древнее, по всей видимости, не арийское. Санкхья собирает в свой фокус древнее арийское мирозерцание. Слово *yoga* происходит от глагола *yuj*, что значит «прилагать усилия, стараться, упражняться, сопрягать, связывать». Отсюда два основных значения: 1) «упражнение», «обуздывание» и 2) «преданность», «сопряжение», «единение». Остальные смысловые оттенки колеблются между этими крайними.

Кажется, что в философской литературе слово *yoga* употреблялось сначала в смысле преданности, единения. Так понимает Дейссен это сло-

во в одном из наиболее ранних философских памятников, где оно встречается, — в «Тайттирья-упанишаде» (2, 4). Текст описывает «тело» Атмана и говорит, что туловище его—*yōga* (*Hingebung*—Дейссен). В «Катхака-упанишаде» (II, 12) сказано: «Кто йогой внутри себя постигает Атмана, того покидает страдание и радость». Здесь слово *yōga* употреблено тоже скорее в смысле «единение» (*Hingebung* — Дейссен), нежели «упражнение». «Шветашватара-упанишада» (II, 8) употребляет слово *yōga* явно в смысле «упражнение». «Бхагавадгита» использует это слово в разнообразных смысловых оттенках, но в связи с основным направлением бхакти; «Гита» придает слову *yōga* преимущественно значение «преданность», «единение».

Итак, ведантйское понимание йогои, целиком сохраненное, «Бхагавадгитой», это единение с высшим, с Атманом. В философских текстах «Махабхараты», особенно в «Мокшадхарме», значение «единение» вытесняется значением «упражнение», «владение особыми психическими силами» (вибхути), а отсюда «чары», «магия», особенно в таких сложных словах, как *yōgamaṇa*. Даже в «Гите» Дейссен переводит это сложное слово через *Zauberkunst* (волшебство).

Такое словоупотребление знаменовало упадок йогои, быть может, именно тот, о котором говорит Шри-Кришна в «Бхагавадгите» (IV, 2): «...Но через длительное время эта йогоа утратилась...» В VI, 2, где легче всего понимать слово «йогоа» как «упражнение», Шри-Кришна дает определение: «То, что именуется отрешенностью, знай это как йогоу». Уже в Упанишадах Санкхья и йогоа тесно связывались. Шри-Кришна многократно настаивает на единстве Санкхьи и йогои (ср. V, 5); «Кто видит, что Санкхья и йогоа одно, тот зрячий». Конечно, оба термина надо понимать в том значении, какое придает им «Гита».

В «Мокшадхарме» дается ряд йогических текстов, где более или менее полно говорится об йогических упражнениях и о цели йогои. Эти тексты носят преимущественно теистический характер, что отнюдь не противоречит концепции теистической эпической Санкхьи. Позже, вероятно, ближе ко времени написания «Санкхья-карики», Патанджали написал «Йога-сутру». В специальной литературе долго обсуждался вопрос: оригинальное ли это произведение или компиляция? По существу все сутры являются конспектами уже созданных систем и нет никаких оснований делать исключение для «Йога-сутры» Патанджали, тем более, что и в «Махабхарате», и в Упанишадах (разумеются так называемые йогические упанишады) нет недостатка в текстах, вполне удовлетворительно излагающих основы йогои. «Йога-сутра» лишь приводит в порядок весь материал. Таково мнение авторитетнейших исследователей — Дейссена, Радхакришнана, Дасгупты. Да по существу и сам Патанджали не претендовал на авторство, так как назвал свою работу «анушасана», то есть не оригинальный труд, а «следующий за ...» (апн).

Вопрос о личности Патанджали, много разбиравшийся специалистами, не представляет интереса для нашей темы; более того, нам нет необходимости анализировать построение сутры, ее целостность. Это делает Дейссен, разбивающий сутру на четыре текста, которые он считает про-

изведениями разных йогических школ. Дейссен полагает, что у каждой из них была своя упанишада, но он признает, что тексты одинаково излагают технику и одинаково формулируют цель йоги.

Для нас достаточно знать, что «Йога-сутра» — наиболее полное, наиболее раннее и наиболее авторитетное изложение той йоги, которая сопряжена с Санкхьей и которая признавалась всегда как «подлинная йога», как мерило, по степени отклонения от которого можно судить о степени «правочности» других сравниваемых с ним текстов.

Коренное и решающее отличие йоги Упанишад и «Гиты» от йоги Патанджали состоит в том, что первые ставят себе целью единение с Высшим, достижение единства (ekatvam) с Атманом (ранние Упанишад-ды), или с пурушей («Гита», поздние Упанишад-ды), а йога Патанджали ставит целью разобщение (kaivalyam), одиночество каждого пуруши в отдельности («Санкхья-карика» признает множество пуруш); пуруша должен отделиться от пракрити, но так как пуруш много, то естественно предположить, что и пракрити много и каждый пуруша уходит в свое одиночество «...в глубину, в бездыханность мою...» Иначе: йога Патанджали ведет к своеобразному солипсизму в духе «Монадологии» Лейбница; йога Упанишад и «Гиты» проповедует монизм и уже на основе его — известную общность.

Как система Лейбница в изложении самого творца «Монадологии» ведется по существу к атеизму, хотел ли того Лейбниц или нет, так по существу ведет к атеизму и йога Патанджали. Как бы ни старался Патанджали упомянуть Ишвару, он целиком опирается на «Санкхья-кариту», атеистическую по самому существу своему. Как неубедительны искусственно приделанная к «Монадологии» теория предустановленной гармонии и учение о «Верховной Монаде», учение не преодолевающее предела системы, так неубедительно упоминание в «Йога-сутре» Ишвары, с которым по существу Патанджали нечего делать.

В смысле атеистического понимания сутр самой спорной, пожалуй, является сутра II, 45 (дополненное повторение I, 23); *Samādhi siddhir Iṣvaṅgrāṇidhānam*, то есть «самадхи бывает успешна через преданность Ишваре». Но сутра не говорит о слиянии с Ишварой, как о цели йоги, а просто указывает на один из многих технических приёмов, рекомендуемых для достижения состояния самадхи.

В I, 23—28 указывается ряд способов погрузиться в самадхи и, совершенно в духе «Монадологии», Ишвара определяется как пуруша, свободный от разного вида страданий, которым подвержены все другие пуруши (сутра 24). В нем бесконечно знание, находящееся в других лишь в зачаточном состоянии (25). Он есть учитель (26). Проявление его — пранава (то есть слог АУМ); повторение этого (слога) есть способ достижения самадхи (27).

В II, 1, 32, 45 употребляется то же выражение *Iṣvaṅgrāṇidhānam* как обозначение одного из способов устранить препятствия с пути, как одного из обетов ниям для успешного достижения нирваны.

Итак, центральным теистическим текстом остается I, 23—28. С целью всей йоги эти сутры никак не связаны; это только один из прие-

мов, взятых в общие скобки сутрой IV, 30: «ничтожное познаваемое» (jñeyam āram) вследствие бесконечного знания свободно от всякой замятнанности, от препятствий (sarva āvaraṇa—mala apetasya—jñānasya apāntyaḥ). Но и во всеведении, о котором говорится в I, 25, нет надобности: пуруша отделился, обособился от гун (значит, и от пракрити), отрешился и от собственного сознания, оно низвергается в пропасть после того, как была достигнута отрешенность (IV, 25). В этой шлоке есть различие: prāgbharamcittam и prāgbhavamcittam, то есть «чита (возвращается) в первобытное состояние отрешенности» (kaivalyam) или по второму различию: «Чита, углубляясь в распознавание, стремится к отрешенности».

Отрешенность, или обособленность, есть отлив гун, освободившихся от потребностей пуруши. Обособленность определяется так же, как пребывание силы сознания (citta-śakti) в свойственном ей образе.

Итак, об Ишваре как о конечной цели йоги Патанджали не упоминает: его цель не йога «Тайттирья-упанишад» или «Бхагавадгиты» (XVIII, 64—66), не единение, а разрыв, не собранность, а обособление (kaivalyam).

По-видимому, Патанджали принимает реальность природы (prakṛti) вне зависимости от сознания отдельного пуруши: в IV, 14 сказано: paripamā-śaktvād vastu—tattvam, то есть по единству изменений предметов—действительность. Дейссен понимает эту сутру в том смысле, что на основании тождественности изменений, воспринимаемых разными сознаниями, можно предположить, что объект существует в действительности, а не только в сознании субъекта. Вопрос этот в отношении йоги Патанджали все же приходится считать открытым.

Текст I, 23—28 о сосредоточении на слове АУМ в час кончины можно сблизить с «Бхагавадгитой» (VIII, 10—16). Такое сосредоточение на слове АУМ, как способ достижения Атмана, есть традиция Упанишад (ср., например, «Шветашватара-упанишад», I, 13—16; «Катхака-упанишад» II, 15, 17) и при компиляции «Йога-сутры» эта тема могла войти в состав сутры скорее как технический момент, а не как основа учения. Йогу можно понимать различно, можно сказать, даже полярно. Быть может, лучше всего эти противоположные точки зрения на йогу выражают определения йоги, данные «Гитой» и «Йога-сутрой». Для «Гиты» йога есть равновесие (samatvam yōga ucyate) и искусство в действиях (karmasu kauśalam); «Бхагавадгита» (II, 48, 50). Для Патанджали йога есть «удержание (nirodha) материи мысли (citta) от завихрения (vṛitti)—yogaḥ citta-vṛitti-nirodha (I, 2)». Когда это осуществляется зритель (draśtuh) пребывает в своем образе (tāda draśtuh svarūpre'vasthanam, I, 3). Так начинается «Йога-сутра»; все, что в ней излагается, подытоживается так: обособленность (kaivalya) есть пребывание пуруши в собственном образе (IV, 33). Здесь нет и намека на установку «Гиты» — единение и искушенность в делании ради блага мира (ср. II, 48—50; III, 19 и сл.). Эта нить традиции идет не через «Йога-сутру», а через Рамануджу. Она также полностью принята махаянистами (приучте экзо- и эзотерических их установок).

Метод «Йога-сутры» идет по формуле: *pe'ti*, метод «Гиты» — по формуле: *tatt tvani asi*. Оба метода соединяются в месте схождения параллелей. И все же, несмотря на полярное понимание йоги (а может быть, именно поэтому), практика и методика йоги веками оставались той же самой. То, что говорил Н. К. Рерих о двух неразличимых по внешним признакам течениях буддизма, по-видимому, справедливо и для йоги.

В начале текущего века в Европе, да и в России, прокатилась огромная волна моды на йогу; книжные витрины пестрели яркими красными, зелеными, фиолетовыми обложками книжек, трактующих об йоге. «С легкостью мысли необычайной» разные американские и прочие бизнесмены под манящими псевдонимами «йогов»*, ухватив кое что из переводов подлинных памятников и снабдив ухваченное доброй толикой собственной фантазии, создавали «руководства» по практике йоги без учета истинного смысла этой практики, без учета физиологических и психофизиологических закономерностей, хорошо известных мыслителям Древней Индии... Получалось что-то очень жалкое и нездоровое. Это явление очень верно отразил в двадцатых годах О. Шмитц: «Бесконечное множество европейцев занимается йогой. Неисчислимы книги, написанные полуграмотными для полуграмотных, пытаются ввести технику... но мы не встретили йогина-европейца или же встречали в таком головокружительно-гротесковом виде, что они вызывают у нас только улыбку» (I, с., с. 15—16).

В технику йоги индийский народ вложил свою вековую мудрость, иногда приводящую в изумление глубиной познания физиологических и психологических законов и степенью владения своими психофизиологическими силами. Но именно поэтому к практическим моментам надо относиться с большой осторожностью, так как неправильно выполненное упражнение может пойти не на пользу, а во вред.

Восемь ступеней йоги по системе Патанджали

Патанджали различает восемь ступеней йоги. Названия их можно встретить уже в Упанишадах, но даже в «Махабхарате» («Мокшадхарме») они описываются еще не систематично. Ступени йоги Патанджали нельзя рассматривать как своего рода «классы», которые школьнику нужно пройти один за другим. Конечно, требуется постепенность, но это не значит, что, не овладев всеми асанами, нельзя приниматься за пранаяму, но, с другой стороны, овладение хотя бы одной из медитационных асан весьма облегчает тренировку в сосредоточенности.

Яма и нияма

Первые две ступени йоги считаются как бы подготовительными. В «Мокшадхарме» о них говорится как о требованиях нравственного характера, предъявляемых на всех ступенях жизни. Называются эти две

* Kuvalāyanaṇḍa в «Йоге-мимансе» (II, 263) очень резко замечает, что «йог» Рамачарак — американский джентльмен и нет ничего общего между его писаниями и йогической традицией.

ступени «яма» и «нияма»; оба слова происходят от одного корня уап, «яти». Эти слова — синонимы, и различаются они несколько условно, искусственно. Первому слову придается смысл «воздержание», второму — «соблюдение обетов». Под названием «яма» Патанджали объединяет следующие требования (II, 30): непричинение вреда (ахимса), правдивость, честность (буквально невороватость), целомудрие, неприятие даров.

Требования ниямы таковы: чистота (нравственная и физическая), удовлетворенность, тапас (возогревание силы), изучение Писания и преданность Ишваре. «Тапас» — слово, очень трудно поддающееся переводу. На европейские языки его обычно переводят через «аскеза». Это далеко не точно и верно только по внешнему моменту, а не по внутреннему содержанию. Русское выражение «умерщвление плоти», или «самоистязание», также далеко не точно передает внутренний смысл слова «тапас».

Христианская аскеза, умерщвление плоти творятся для «угашения страстей» (в первую очередь, половой страсти) и для развития смирения. Тапас по существу не преследует ни того, ни другого. Тапас — скорее жертва, вредная для совершающего ее, и ненужная, скорее даже неудобная, для принимающего ее. В йогическом ритуале тапас как бы «разменная монета», по курсу которой определяется дар, просимый у божества (ср. «Маги» Луначарского).

Упанишады учат, что *tedjas* (теджас) есть накал, блеск, величие, он есть одна из основных творческих сил, особенно половая творческая сила. Тапас, сопровождающийся различным самоистязанием, направлен на накопление такой творческой силы и не является принципиальным отказом от наслаждения, а лишь накоплением силы для возможно большего наслаждения. На такой разнице между христианской аскезой и индийским тапасом настаивает Кумарасвами (индуизм и буддизм), а также Хертель, который считает, что в «Махабхарате» слово *tedjas* является синонимом слова *retas* — мужское семя.

Асана*

Третья ступень восьмиступенной йоги называется *asana* (сидение, положение, осанка). «Йога-сутра» говорит очень кратко об асанах и только в связи с упражнениями в самоуглублении (самадхи). Позже учение об асанах развилось чуть ли не в особое йогическое направление, по крайней мере в глазах тех, кто ищет в йоге метода для чуждых ей целей. О значении положения тела в йогических упражнениях говорится уже в Упанишадах.

Под асаной понимается не только положение тела в узком смысле слова, но и выбор места для йогических упражнений. К месту предъявляются три основных требования: оно должно быть тихим, чистым и безопасным. Некоторые упанишады («Майатраяна», «Амритабинду», «Кшурика») говорят об этом кратко, другие же подробнее; например,

* Рис 1—11, 14—16, 21—26 (по Шримат Кувалаянанда); рис. 12—13, 17—20, 27 (по Артуру Авалону).

«Шветашватара-упанишада». Памятник позднего средневековья «Хатхайогапрадипика» настаивает на тайне йогических упражнений, в частности упражнений в асанах. Теперь к этому относится менее строго. «Бхагавадгита» в VI главе категорически настаивает на тайне йогических упражнений, на одиночестве и на чистоте места. Эти требования вполне оправданы и физиологичны. Мне пришлось слушать лекции И. П. Павлова, когда в его распоряжении был лишь физиологический корпус Военно-медицинской академии. На лекциях Иван Петрович жаловался, как много трудностей доставляет ему городской шум при выработке условных рефлексов даже первого порядка. Для выработки условных рефлексов, особенно более высоких порядков, он ставил те же условия, что и писания йоги: тишину, чистоту, возможно полную изоляцию подопытного животного. Известно, что при особо тонкой выработке рефлексов присутствие даже только экспериментатора сильно мешает работе мозга.

Не все тексты уделяют внимание вопросу: как упражняющийся должен быть ориентирован в пространстве. Некоторые тексты очень подробно разъясняют смысл ориентации йогина по «розе ветров», в зависимости от цели медитации, другие же (например, «Гита») совершенно не упоминают об ориентации. В большинстве текстов, где есть упоминание о ней, рекомендуется положение лицом на север или на восток. Север — страна всяческого восхождения: к северу в Индии идет подъем почвы к Гималаям — «стране чудес, обители богов», по верованию индийцев, в частности обители владыки йоги — Шивы (впоследствии Шива вытеснил в йоге Вишну); север — это крайняя точка подъема солнца, при «северном» его пути — летнее солнцестояние и т. д.

Современная наука обосновывает некоторые интуитивно найденные йогические положения. Известно, что на поверхности земного шара от экватора к полюсам проходят электромагнитные течения, влияющие на живые организмы и обуславливающие некоторые тропизмы (расположение некоторых растений, направление перелетов птиц и пр.); в 1936 г. И. Л. Баумгольц в Пятигорске изучал способность большого организма тем или иным образом реагировать на положение тела в пространстве. Автор замечает (Влияние магнитного поля земли..., с. 29): «Придавая определенную ориентацию организму, мы можем энергию земного магнетизма сделать действенным средством как для целей лечения, так и для поднятия производительности труда».

Наблюдения некоторых немецких авторов совпадают с наблюдениями Баумгольца.

Современная физиология совершенно объективно установила существование электромагнитных волн, вырабатываемых различными органами: известно, что большой мозг, неся электромагнитные волны, создает так называемый «берговский ритм»; сердце также вырабатывает свои волны и создает свое электромагнитное поле, по изменениям которого теперь с большой точностью судят о заболеваниях сердца; одно сосредоточение на известном нервно-мышечном аппарате создает токи действия, пользуясь которыми, можно управлять движениями. На этом

основано особое устройство протезов: лишенный конечности человек может управлять протезом, развивая токи действия в соответствующих двигательных проводниках; более того, соединяя известные части протеза с нейронами чувствительных нервов, возможно даже получать ощущения от протеза, как от существующего органа. Яркое представление о возможном ощущении вызывают те или иные токи действия: например, людям, плохо переносящим кислое, достаточно подумать о лимоне, как у них начинает выделяться слюна, появляются парестезии в области тройничного нерва, потение лица или его частей.

Древние риши были исключительно тонкими наблюдателями, с высоко развитой способностью к кинестетическим восприятиям (то есть восприятиям сигналов, идущих от глубоких слоев тела, от внутренностей и пр.) и могли не только оценить эти восприятия, но и практически их приспособить для своих целей.

Тексты йоги поражают физиологичностью своих предписаний. Ступени «асана» и «пранаяма» можно рассматривать как йогическую физкультуру, позже эти отделы йоги развились чуть ли не в самостоятельное течение под названием «хатхайога» (мощная, суровая йога). БПС определяет этот вид йоги как «йогу с самоистязанием»:

С легкой руки всяких «йогических псевдонимов», знакомивших Европу с хатхайогой, эта йога пользуется на Западе особой популярностью как весьма эффективный вид физкультуры, способный обеспечить долголетие и даже бессмертие, исцелить всякого рода недуги. В таком представлении есть доля истины, о чем скорее можно пожалеть, так как такие «пути достижений индийских йогов» еще больше дезориентируют.

Хатхайогой может заниматься лишь сильный человек для накопления еще большей силы, не столько *bala*, сколько *tejas*. В йоге есть правило, что изучение йоги может быть плодотворно, если оно начинается весной или зимой, но не летом, то есть в юности, даже отрочестве или в старости; но не в зрелом возрасте, когда человек отдает обществу свои творческие силы. Это говорится об йоге вообще, а не только о хатхайоге. Эффективность йоги, начатой в старости, и йоги, начатой в отрочестве, различна. Только в отрочестве можно развить гибкость суставов, необходимую для асан йоги, иногда носящих совсем акробатический характер.

Уже в разъяснении сути асан чувствуется смысл и характер йоги: требование максимальных сил, максимального напряжения. «Сильный зверь разрывает сети и уходит, слабый—в них запутывается и гибнет»,—так определяет «Мокшадхарма» метод и цель йоги.

Когда Арджуна выслушал наставления в йоге, преподанные ему Шри Кришной, то заметил, что не видит достаточного основания для йоги из-за шаткости манаса: на таком фундаменте не возведешь де прочной постройки. Шри Бхагаван ему отвечает, что для не владеющего собой йога труднодостижима... но победивший себя собой и упражняющийся может правильно овладеть йогой.

С философской точки зрения, хатхайогу нельзя назвать йогой, это лишь особо развитые две подготовительные ступени к «царственной йоге» (raja-yoga), о которой трактует сутра Патанджали, так сказано в наиболее авторитетном памятнике хатхайоги — «Хатхайогапрадипике» (I, 3).

К асанам иногда относят и некоторые динамические физкультурные приемы. По существу всякое настоящее йогойское упражнение стремится подавить проявление гуны раджас, а поэтому должно быть статичным, а не динамичным.

Древняя йога понимает под асанами особые положения тела, сохраняемые более или менее длительное время. Асаны разделяются на две группы: физкультурные и медитационные. Цель физкультурных асан — укрепить тело, сделать его более выносливым, упрочить те или иные токи действия, которые по-санскритски называются пранами. С точки зрения современной физиологии, под развитием пран можно понимать закрепление желательных кортико-висцеральных рефлексов и торможение нежелательных. Цель медитационных асан — создать устойчивое положение тела, не мешающее самоуглублению, обеспечивающее правильное кровоснабжение внутренних органов и правильное дыхание. Для обеих групп при выполнении данной асаны считается обязательным сохранение полной неподвижности. Это требование обосновывается необходимостью успокоения гун, без которого, по убеждению йогойских писаний, невозможно достичь цели йогои — уравновешенности (ср. «Гита», II, 48). С точки зрения европейской физиологии, нужно поддерживать статическое напряжение мышц, чтобы создать ровное, бесперебойное течение нервного импульса, направляемого в данную мышцу или группу мышц. При асанах первой группы напряжение должно быть максимальным, при асанах второй группы — минимальным.

Йогины считают, что владыка йогои, Шива, владеет тридцатью тремя миллионами асан, но для обыкновенного человека хватит и восьмидесяти четырех из них. Практически же дело сводится к пятнадцати — двадцати асанам.

Нужно сказать, что даже подлинные источники, касающиеся физических упражнений йогои, весьма неясны. Иногда, после горячих похвал ряду асан, рекомендации их как необходимых вдруг заявляется, что плоды какой-нибудь одной из них (например, о випаритакаране) настолько великолепны, что практикой только одной этой асаны можно добиться чего угодно. Такой прием сбивает с толку начинающего изучение йогои и, по-видимому, имеет целью убедить ученика, что для начинающего необходимо непосредственное руководство учителя. Традиция постоянно повторяет о необходимости иметь руководителя, чтобы определить, какие именно асаны нужны для данного ученика, их порядок и длительность.

Опираясь на авторитет индийских писаний («Хатхайогапрадипика»), на добросовестное разъяснение врача Кувалааянанды, руководителя одной индийской йогойской школы, беру на себя смелость как врач с почти полувековым опытом, кратко изложить практику некоторых йогойских

упражнений с учетом моментов, обычно не выдвигаемых в переводах. Думаю, что некоторые намеки текстов остались вне поля внимания специалистов просто потому, что, читая и понимая текст как филологи, они могли не обратить внимания на его физиологическое значение. Я говорю о том, что при всех упражнениях с задержкой дыхания нельзя создавать положительного давления, а также застоя венозной крови в полости груди и в ее органах, в животе. (особенно в печени, селезенке), в промежуточном сплетении, а также в депозитных образованиях позвоночника и спинного мозга. Так расшифровывается постоянное, подчеркнутое требование, встречающееся в йогических текстах, — при выполнении асаны надо держать прямо, на одной линии голову, шею, позвоночник. Даже «Бхагавадгита», вскользь касающаяся физических сторон йоги, тоже выдвигает это правило (VI, 13). Вивекананда, комментируя раджайогу Патанджали и почти не касаясь техники асан, указывает все же, как на непреложное правило при выполнении асан: «Держать позвоночный столб свободным, сидя прямо и имея три части тела — грудь, шею и голову на прямой линии... тогда вы будете иметь легкую естественную позу с прямым спинным хребтом. Невозможно думать об очень высоких предметах, когда грудь стеснена» (Вивекананда. Раджайога, 23)* и еще: «Нужно усвоить только одно: держать корпус прямо, оставляя его свободным, имея грудь, плечи и голову на вертикальной линии» (с. 121). Вивекананда говорит, что упражняющийся сам убедится в разумности этого правила, он же объясняет необходимость его тем, что при сосредоточении происходят важные процессы в теле; нервные токи направляются по новым путям, весь состав тела перестраивается и по продольной оси туловища станут совершаться важнейшие процессы, но какие именно и почему они требуют распрямленного положения Вивекананда, насколько мне известно, в своих печатных трудах не разъясняет**.

Несколько наиболее важных асан мы опишем. В некоторых «физкультурных» асанах допускается ограниченное движение, но большинство из них статично.

Длительность выполнения отдельных асан, указанная в их описании, не индивидуализирована — дано лишь общее указание для людей среднего уровня здоровья. Только когда асана вполне освоена, можно очень постепенно наращивать ее длительность; при малейшей шероховатости следует не только остановить наращивание, но и снизить начальный порог, так как он может оказаться завышенным за счет «первичного энтузиазма». Ощущение слабости, угнетенности, «лени» не всегда можно рассматривать как явление отрицательное, иногда это доброе напомин-

* Ссылка дается из русского перевода Я. К. Попова.

** По предложению своего учителя, покойного академика В. Н. Шевкуненко, в середине тридцатых годов я занялся изучением анатомии вен спинного мозга. Эта тема, казалось бы, весьма далекая от йоги, неожиданно открыла мне глаза на многие недоговоренности и намеки в хатхайоге. Так, Вивекананда настаивает, что в йоге нет и не может быть никаких секретов, недоговоренностей... Нередко в европейской литературе йогов несправедливо обвиняют в том, что они эгоистически скрывают свои достижения. Приходится только удивляться, как много психофизиологических фактов открыли йоги, хотя и не владели методами современной науки.

нение типа: «Тише едешь — дальше будешь». Выполненные упражнения должны, в конечном счете, дать здоровое чувство легкой и проходящей усталости. После вынужденного перерыва рекомендуется постепенное вхождение в курс упражнений. Тренируются в асанах один—три раза в день, не раньше чем через полтора часа после легкой еды и четыре часа после плотной (иными словами, упражнения всегда надо выполнять натощак); предварительно необходимо освободить кишечник и мочевой пузырь. После тренировки принимать пищу можно только через тридцать—сорок минут. До и после упражнений надо совершать полное омоложение — оно улучшает кровообращение, облегчает дыхание и способствует выполнению асан. Делать частичное омоложение не рекомендуется — оно создает неравномерный тонус сосудов. Занимающемуся в индивидуальном порядке нет надобности придерживаться определенной схемы упражнений — он может выбрать любую их последовательность; все же рекомендуется выполнять раньше более трудные упражнения, а потом более легкие. Каждый круг асан, а также и отдельные асаны следует начинать и заканчивать полным выдохом через рот* и максимальным расслаблением мускулатуры.

Пища упражняющегося должна быть питательной, легкой, свежей, хорошо усвояемой; ее надо хорошо прожевывать, хорошо смешивать со слюной. Спиртные напитки употреблять не рекомендуется; лучшим питьем считается чистая вода — она прихлебывается маленькими глотками в течение всего дня (но не во время тренировки). Курение табака не разрешается — оно несовместимо с работой над овладением дыханием. Йогические упражнения можно совершать в любом тихом, чистом, защищенном от резких сквозняков месте, на ровной поверхности, подстелив ковер, циновку или сложенное одеяло, или даже тонкий матрац; сверху постилают кусок ежедневно моющейся плотной ткани.

Как одну из асан, которые допускают ограниченное движение, надо упомянуть бхуджангасану (бхуджанга — по-санскритски значит «кобра», рис. 1).

Бхуджангасана (Bhujangāsana) — «положение кобры».

Исходное положение: лечь ничком; руки по сторонам грудной клетки согнуты в локтях, грудь развернута, ноги вытянуты; тыльная сторона стоп, полностью раскрытые ладони, лоб плотно прилегают к земле. Медленно и плавно поднимать голову, шею, грудь, подражая движению кобры, когда она поднимается, надувая свой «капюшон».

Отделять тело от земли надо как можно постепенно, как говорится, «позвонок за позвонком». Начинать с поднятия головы, доводя сгибатели шеи до возможно полного расслабления, а разгибатели — до возможно полного напряжения. Когда голова запрокинута, сокращая мышцы спины, медленно поднимать грудь. Когда исчерпается возможность приподнимать тело силой разгибателей шеи и туловища, начать разгибать руки в локтях, с их помощью стараться отклониться назад как можно больше (по мере тренировки пользоваться помощью рук надо по возможности все меньше). Когда руки окажутся полностью разогнутыми в

* Подробно о дыхании смотри в следующем разделе «Пранаяма».

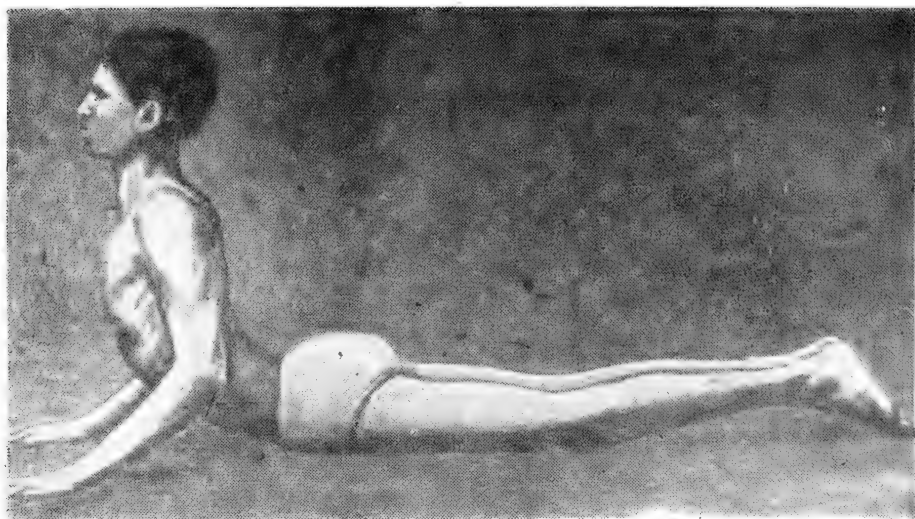


Рис. 1. Бхуджангасана.

локтях, разгибание прекращается. В положении максимального разгибания позвоночника оставаться десять — двадцать секунд, затем начать обратное движение, плавно, посегментно опуская тело, вернуться в исходное положение.

Бхуджангасана относится к комплексу упражнений разгибания позвоночника. Прямое положение позвоночника — одно из важных условий медитационных асан. Упражнение может быть повторено три—семь раз (каждые две недели прибавлять по одному разу). Если тренируется начинающий, при выполнении асаны надо дышать вольно — глубоко, ритмично, без задержки. Задержка дыхания в положении вдоха при максимальном разгибании — прием небезопасный, равно и напряжение брюшной мускулатуры. Если это допустимо, то лишь для хорошо натренированного человека, да и то под наблюдением опытного тренера. Бхуджангасана существенно влияет на кровообращение головного мозга. Сильно растянутые мышцы переднего отдела шеи могут зажать сонные артерии, что вызывает потемнение в глазах, а если натяжение чрезмерно — мгновенную потерю сознания и эпилептические судороги. Чтобы избежать этих нежелательных явлений, надо очень осторожно упражняться в бхуджангасане; впрочем, это замечание распространяется на всю йогическую тренировку.

Шалабхасана (Śalabhāsana) — «положение саранчи» (śalabha — по-санскритски «саранча»).

Исходное положение: лечь ничком; подошвы стоп обращены вверх, руки вытянуты вдоль тела, плечи и тыльная сторона кистей, сложенных в кулаки, подбородок, нос и рот (или один подбородок, а голова слегка

откинута назад) касаются земли. Мускулы расслабить, сделать сильный выдох. Затем, вместе с медленным вдохом, напрягая все туловище, поднять возможно выше обе ноги, принимая всю тяжесть их на грудь и руки (запястья особенно будут ощущать тяжесть поднятых ног). Колени не сгибать, крестцовая область несколько приподнимается вместе с ногами. Удерживаться в положении с поднятыми ногами пять—десять секунд. Когда упражняющийся почувствует, что больше не может удерживать дыхание, медленно опустить ноги, расслабляя мускулы, медленно производя выдох. Нельзя допускать резких движений — они должны быть плавными, спокойными. Асану можно повторить от трех до семи раз, каждые две недели увеличивая число повторений на один раз. Рекомендуется сперва поднимать ноги попеременно и только после известной тренировки поднимать обе ноги сразу. Упражнение это трудное и далеко небезопасное, так как резко повышает кровяное давление в грудной и брюшной полостях и затрудняет кровообращение.

Дханурасана (Dhanurāsana) — «положение лука» (dhanus означает по-санскритски «лук»).

Исходное положение то же, что и в двух предыдущих асанах: лечь ничком, дышать вольно. После кратковременного расслабления мышц согнуть колени, как можно выше приподняв от пола бедра, руками ухватиться за лодыжки и, полностью распрямив руки, максимально разгибать позвоночник. Так туловище изгибается в виде лука, а руки натягиваются, как тетива. В начале тренировки для облегчения упражнения бедра можно раздвигать, но постепенно надо научиться захватывать лодыжки при сдвинутых бедрах. В этом положении рекомендуется оставаться пять—десять секунд. В конце упражнения грудь и колени опустить, ноги выпустить из рук и выпрямить, а освободившиеся руки сами лягут по обе стороны тела. Упражнение можно повторять от трех до семи раз, очень осторожно втягиваясь в работу, увеличивая число повторений каждые две недели на один раз. В этой асане особенно опасна задержка дыхания. Только хорошо натренированному человеку удастся удерживать вдох без повышения кровяного давления в брюшной и грудной полостях.

Ширшасана (Śīrśhāsana) — «головное положение» (śīrsha по-санскритски значит «голова»).

Эта сложная асана разбивается на пять позиций. Иллюстрации дают третью и четвертую позиции.

Первая позиция — подготовка к стойке на голове. Стоя на коленях, сплести пальцы рук и положить их перед собой так, чтобы предплечья образовали угол, а сплетенные пальцы — вершину угла.

Вторая позиция — наклонив голову, поставить ее в вершину угла так, чтобы кисти рук со сплетенными пальцами охватывали ее сзади, как клещами. Опираясь на голову, поддерживаемую руками, и на локти, приблизить ноги к туловищу и, подняв бедра, сгибая колени, легким толчком ноги подбросить туловище так, чтобы оно выпрямилось. Тазобедренные суставы остаются распрямыми, бедра стоят вертикально, колени согнуты, голени параллельны бедрам. Чем шире раздвинуты лок-

ти, тем легче добиться второго положения, то есть стойки на голове, но зато оно менее устойчиво; тренируясь, надо найти оптимальное положение локтей, дающее возможность стать на голову и без особого труда удерживаться в этом положении.

Третья позиция — полная вертикальная стойка на голове. Добившись устойчивого положения в предыдущей позиции, надо постепенно распрямить ноги в коленях и вытянуть их на одной линии с туловищем (рис. 2).

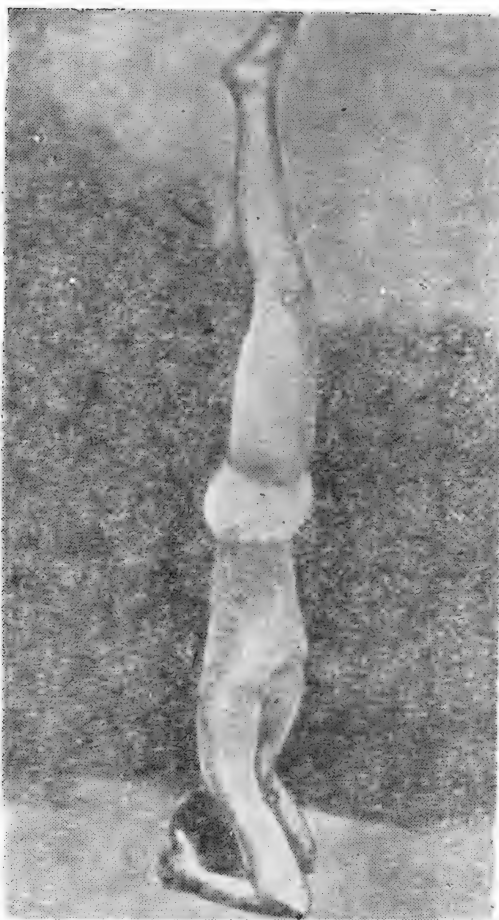


Рис. 2. Ширшасана (положение третье).

Когда приобретена достаточная устойчивость в третьей позиции, приступают к четвертому этапу ширшасаны. Находясь в прямой стойке на голове, сложить ноги накрест, как в падмасане. Делается это так: согнув одну ногу, начинают скользить тылом стопы по передней поверх-

ности другой до пупартовой связки, то есть до бедренно-брюшной складки. Затем сгибают другую ногу и приводят ее в такое же положение (рис. 3).

Пятая позиция — исходя из четвертой позиции, сгибают туловище так, чтобы постепенно опускающиеся колени уперлись в подмышечные впадины.



Рис. 3. Ширшасана (положение четвертое).

На промежуточных этапах ширшасаны нет надобности задерживаться долго, но в прямой стойке на голове с вытянутыми ногами задерживаются от пятнадцати секунд до двадцати четырех минут и больше, прибавляя по полминуты в неделю. Дыхание при выполнении этой асаны глубокое, ритмичное, но без задержки. Ширшасана считается одной из важнейших.

Сарвангасана (Sarvāṅgāsana) — «положение всех членов» (рис. 4).

Исходное положение: лечь на спину, руки протянуть вдоль туловища ладонями вниз; медленно, не сгибая коленей, поднять ноги как мож-



Рис. 4. Сарвангасана.

но выше и приподнять таз; затем согнуть руки в локтях, опереть на них туловище с поднятыми ногами и поднимать его до тех пор, пока шея по отношению к туловищу будет согнута почти под прямым углом, а подбородок упрется в яремную вырезку грудной кости. Удерживаться в этом положении от полминуты до шести минут и больше, прибавляя по одной минуте в неделю, постепенно втягиваясь тренировкой. Внимание сосредоточивается на головном (тысячелепестном) чакраме.

Так же, как и ширшасана, сарвангасана считается одной из самых главных асан. Обе они существенно меняют условия кровообращения и в артериальной сети, и в венозной; облегчается отток крови из систем нижней поллой и воротной вен и несколько затрудняется отток из верхней поллой вены, что способствует некоторой пассивной задержке крови в мозгу и щитовидной железе.

Матсьясана (Matsyāsana) — «положение рыбы» (matsya по-санскритски значит «рыба») — является в известной степени противоположной предыдущей асане.

Исходное положение: сесть, вытянув ноги перед собой; затем скрестить их, как в ладмасане (рис. 13), то есть правую стопу располо-

жить на левом бедре, ниже пупартовой связки так, чтобы подошва была обращена вверх, а тыл стопы прилегал к бедру, подобным же образом расположить левую стопу на правом бедре; затем, не меняя положения ног, запрокинуться назад так, чтобы голова и плечи легли на землю; затем, опираясь на локти, приподнять голову и туловище и, захватив стопы руками, подтягиваться, максимально разгибая шею и позвоночник; так, опираясь на затылок, образуют «мост» (рис. 5). Задерживаться в этом

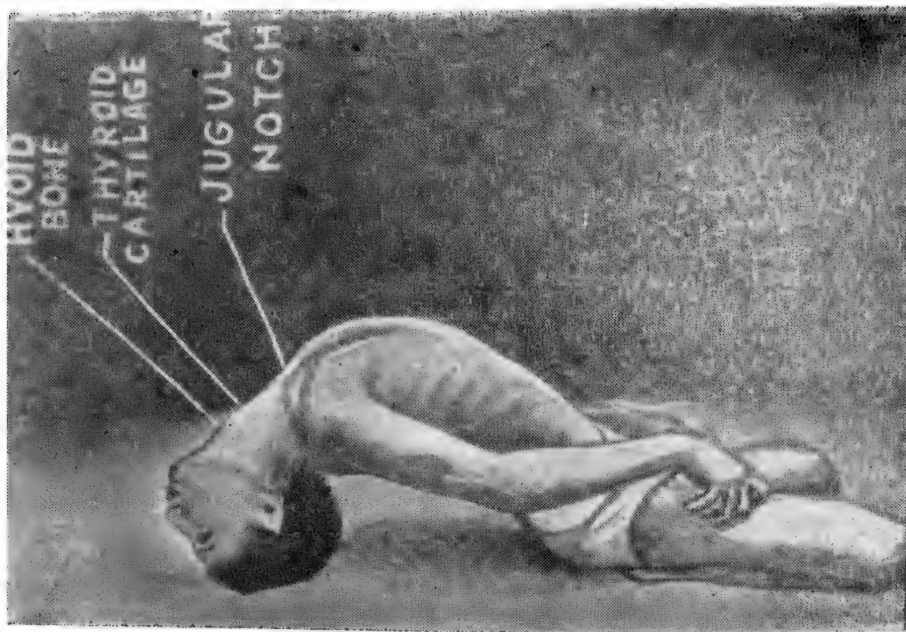


Рис. 5. Матсьясана.

положении от пятнадцати секунд до трех минут, прибавляя по пятнадцать секунд в неделю.

Матсьендрасана (Matsyendrasana) — «положение царя рыб».

В «Хатхайогапрадипике» (I, 18—27) излагается легенда, как некий повелитель рыб, Матсьендра, подслушал объяснение йоги самим Шивой; заметив это, Шива превратил рыбу в совершенного йогина (рис. 6).

Исходное положение: сесть, ноги вытянуть. Согнуть правую ногу так, чтобы пятка уперлась в промежность; левую ногу согнуть в колене и поставить стопу кнаружи от правого бедра, чтобы пальцы стопы приходились на уровне коленного сустава правой ноги; закинуть правую руку за левую ногу, согнутую в колене и поставленную вертикально; охватить правое колено правой же рукой — так образуется сильный рычаг первого рода; левую руку забросить за спину и охватить правое бедро таким образом, чтобы большой палец захватил передненаружную поверхность бедра, а остальные пальцы — передневнутреннюю его поверхность; левым коленом нажимать на правую руку. Полученный рычаг позволяет производить сильный поворот позвоночника влево. Повернуть позвоночник и оставаться в этом положении от пятнадцати секунд до одной минуты, прибавляя по пятнадцать секунд в неделю. Вернуться в исходное положение, переменить ноги и повторить упражнение, изменив зеркально все положение, задержаться в нем на то же время, что и в первом случае. В «Хатхайогапрадипике» (I, 27) сказано, что матсьендра-

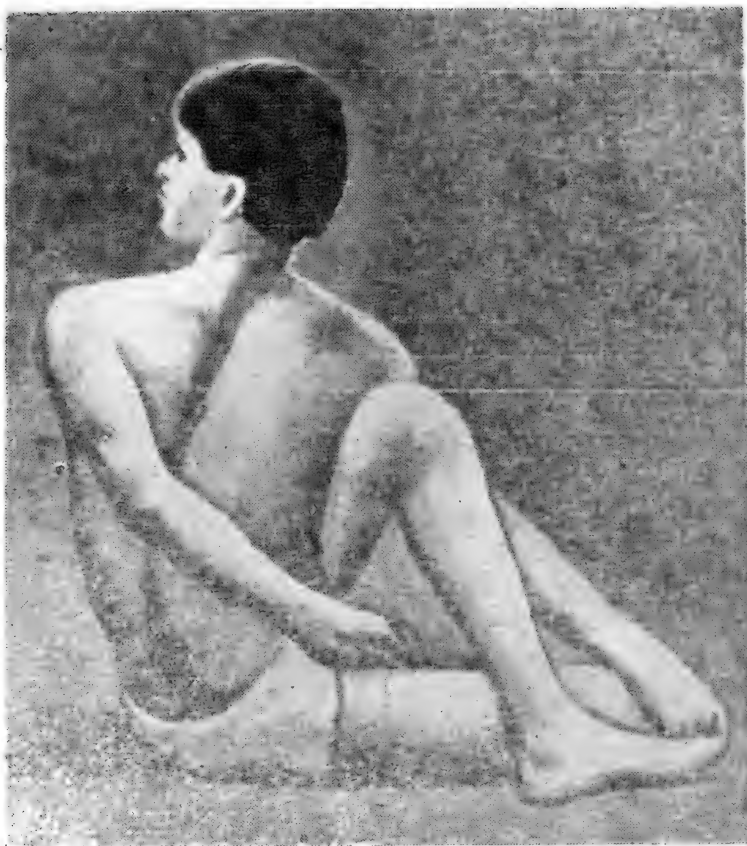


Рис. 6. Матсьендрасана.

сана устраняет многие болезни, приводит в порядок «огонь Вайшванары» (пищеварительный огонь) и способствует поднятию силы Кундалини.

Пашчиматанасана (Paṣchimātānāsana) — положение с растяжением тыла».

Исходное положение: сидя, протянуть ноги перед собой и плотно их сомкнуть; наклониться вперед и, скрючив указательные пальцы, захватить большой палец на правой ноге правым указательным пальцем, а большой палец на левой ноге — левым; сгибая поясницу, наклониться вперед до тех пор, пока туловище вытянется вдоль бедер, а лицо ляжет на колени, причем руки постепенно согнуть в локтях и опереться ими о землю; надо стараться, чтобы спина не сгибалась дугой, а образовывала бы как можно более прямую линию. Задерживаться в этом положении от пятнадцати секунд до одной минуты, прибавляя по пятнадцать секунд в неделю. В «Хатхайогапрадипике» сказано, что эта асана—луч-

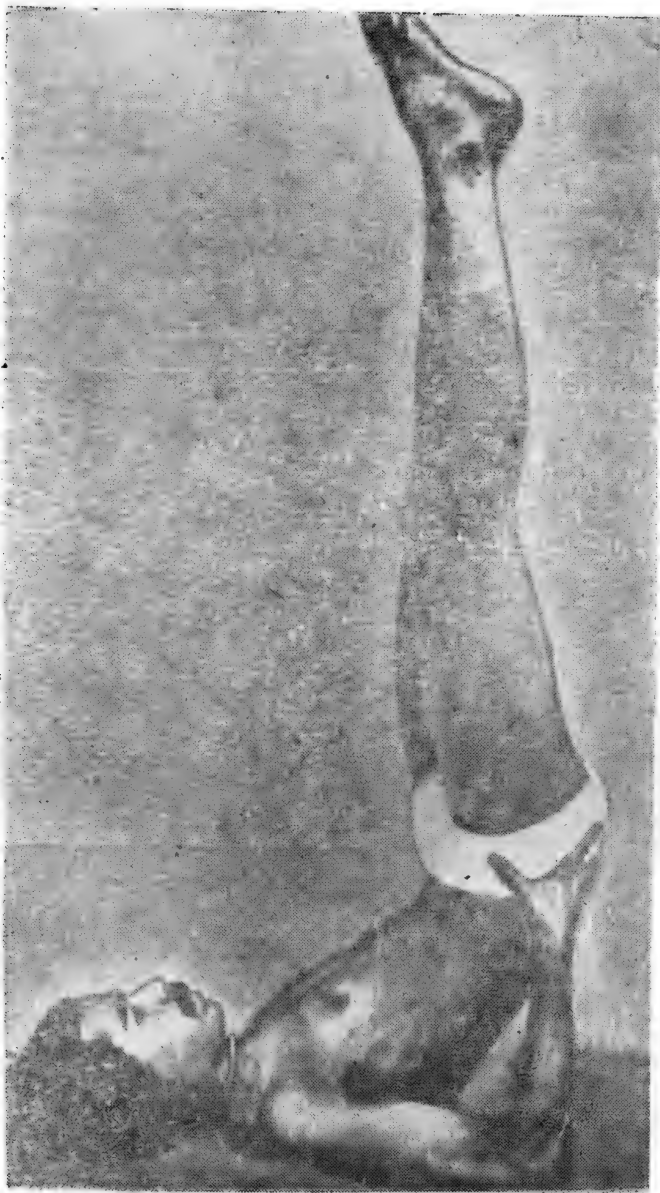


Рис. 7. Випарита карани.

шая из всех асан, что она излечивает все болезни и способствует поднятию силы Кундалини.

Йогамудра (Yogamudrā) — «йогический жест».

Исходное положение: сесть, вытянуть ноги вперед; скрестить их, как в падмасане положить правую стопу на левое бедро, а левую стопу на правое бедро; причем пятки располагаются возможно выше, над пупартовыми связками, и надавливают на живот в местах соприкосновения с ним. Дышать свободно, без задержек. Руки забросить за спину и приблизительно на уровне крестца охватить и сжать правой рукой запястье левой руки; руками надавливая на поясницу, начать сгибаться, наклоняясь вперед до тех пор, пока лоб прикоснется к земле. Оставаться в этом положении секунд пять—десять. Следует повторять упражнение три—семь раз. Йогамудра близка паччиматанасане и в йогических текстах расхваливается наравне с нею.

Випарита карани (Viparita karani) — «обратное, супротивное действие» (рис. 7).

Внешне випарита карани весьма сходна с сарвангасаной. Исходное положение то же: лежа на спине, также медленно, не сгибая колени, надо как можно выше поднять ноги и приподнять таз, а затем согнуть предплечья в локтях и, ладонями подпирая бедра, поднять туловище. Затылок, шея, лопатки и руки выше локтей лежат на земле. Но в этом упражнении тело ставится не вертикально к земле, как в сарвангасане, а несколько изогнуто и наклонено вперед; оно как бы висит на сгибаемых руках, преимущественно на мышцах живота; подпирание тела руками совершается не столь интенсивно, равновесие создается менее устойчивое. Упражнение начинать с двадцати четырех секунд, прибавляя по пяти секунд каждый день, максимально асана выполняется шесть минут.

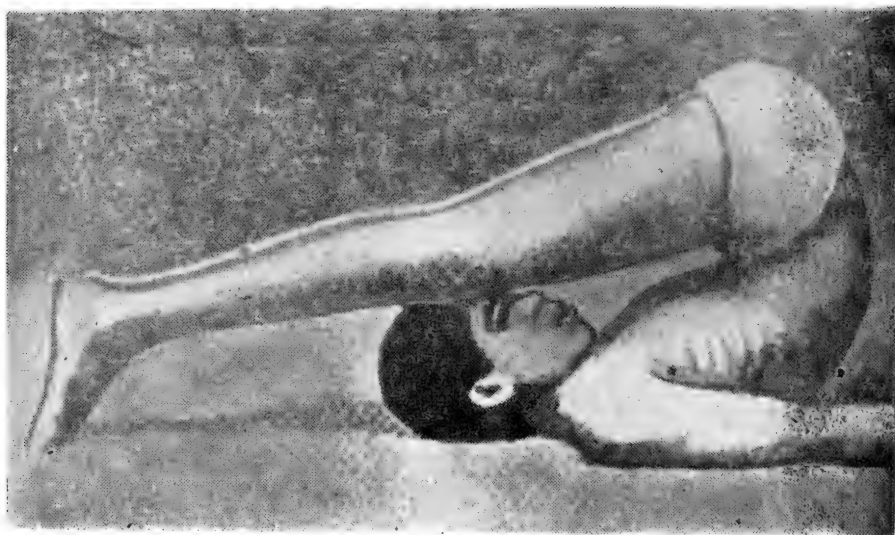


Рис. 8. Халасана (положение первое).



Рис. 9. Халасана (положение второе).

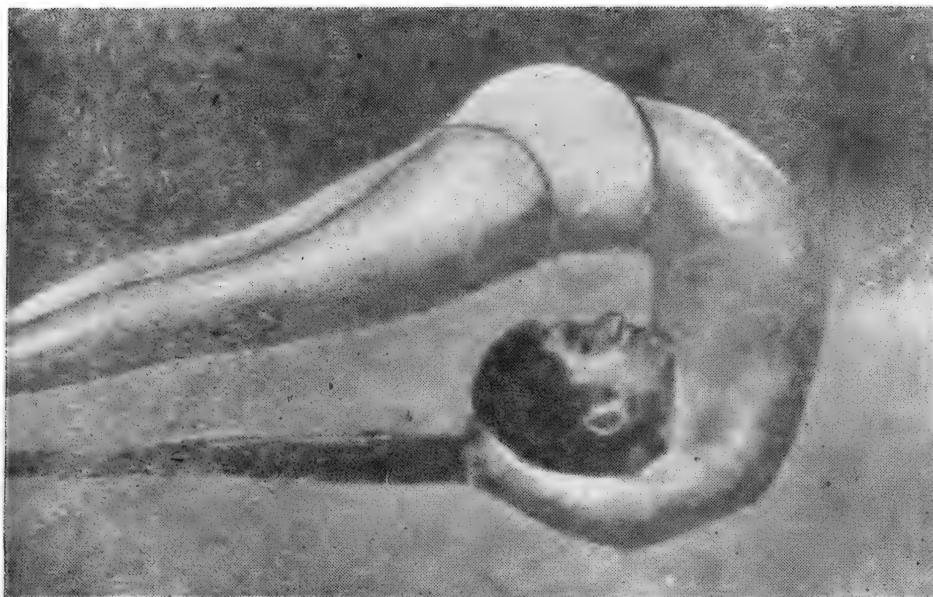


Рис. 10. Халасана (положение третье).

Випарита карани также восхваляется йогическими текстами — ей приписываются необычайные свойства.

Халасана (Halāsana) — «положение плуга» (hala по-санскритски значит «плуг»). Эта асана противоположна двум предыдущим (рис. 8—11).

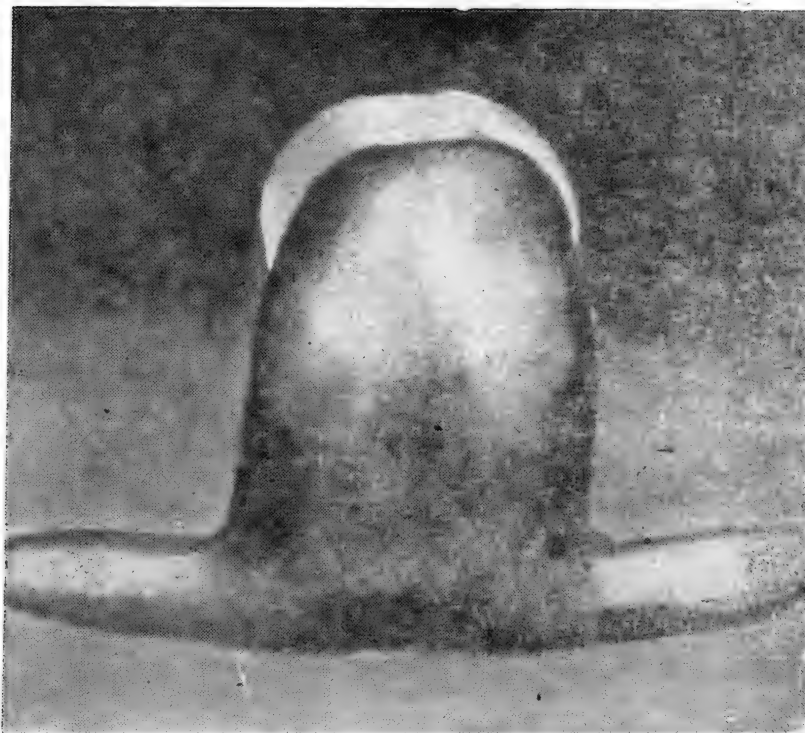


Рис 11 Халасана (положение третье, вид сзади).

Исходное положение: лечь на спину, руки протянуть вдоль тела ладонями вниз, ноги запрокинуть через голову, руки остаются вытянутыми. Различают три позиции в этой асане, но разграничение это искусственно; в общем, следует возможно дальше отодвигать от головы пальцы ног, упирающиеся в землю, чтобы угол, образуемый головой и туловищем, приближался к прямому; когда это положение достигнуто, руки кладут так, чтобы они, переплетаясь пальцами на затылке, охватывали бы голову. Продвижение ног продолжать до тех пор, пока бедра прикоснутся к голове — в этой стадии рукам дается вновь параллельное поло-

жение; продержаться в ней двадцать—тридцать секунд. Во всех стадиях асана длится от одной до четырех минут, с прибавлением по одной минуте в неделю.

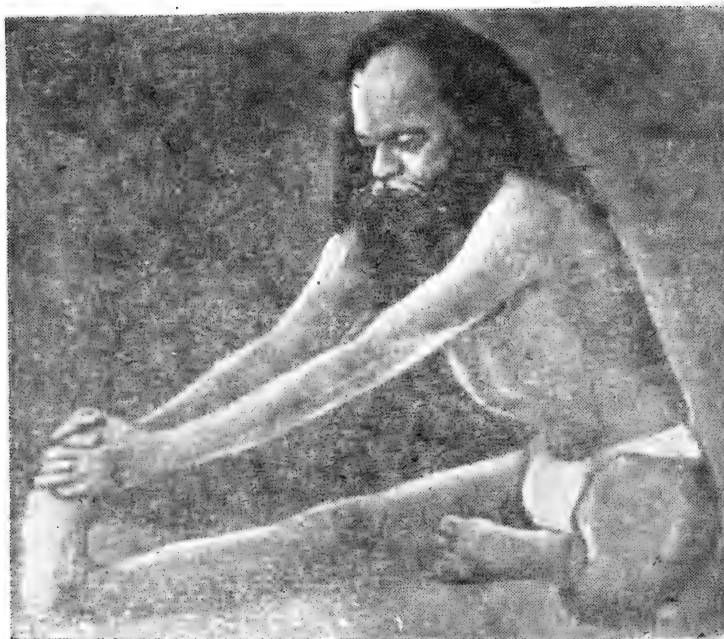


Рис. 12. Махамудра.

Махамудра (Mahāmudrā) — «великий жест» (рис. 12).

Исходное положение: сесть, ноги вытянуть вперед. Согнуть одну ногу в колене и пяткой прижать промежность; сплетенными пальцами обеих рук, как петлей, захватить носок вытянутой вперед ноги; сильно напрячь мускулатуру рук и туловища; спина выпрямлена, разгибатели ее сильно напряжены.

«Хатхайогапрадипика» (III, 10—18) описывает махамудру так: зажав задний проход левой пяткой и вытянув правую ногу, охватить пальцы ноги руками. Затем нужно упражняться в Jalandharabandha и направлять дыхание через Sushumṇā. Тогда Кундалини выпрямляется, подобно свернувшейся змее, задетой посохом: змея мгновенно выпрямляется, как трость. Оба других потока (ида и пингала) отмирают, ибо дыхание из них уходит. Затем надо очень медленно, не спеша выдыхать. Вот что мудрец называет махамудрой. По верованию йогов, она устраняет смерть и многие другие бедствия. Считается, что эта поза была передана

Йогинами, достигшими великих сиддх; она называется махамудра, или великая Mudrā за свои превосходные качества. Ее надо совершать сперва левой стороной тела, а затем правой равное число раз. Нет ничего, чтобы могло пожрать или поглотить ее. Все вещества, какого бы они ни были вкуса или совсем безвкусные, перевариваются ею. Даже яд для нее становится нектаром. Тот, кто упражняется в махамудре, преодолевает туберкулез, проказу, геморрой, несварение желудка и т. д. Так была описана махамудра, та, что может дать упражняющемуся великое совершенство (Siddhi). Это должно тщательно соблюдаться в тайне и не следует передавать всем и каждому (так говорится в «Хатхайогапради-пике»).

Шавасана (Śavaśana) — «положение трупа». Асана требует полного расслабления мускулатуры, какое бывает у трупа (śava по-санскритски значит «труп»).

Выполнение: лечь на спину; ноги вытянуть, руки протянуть вдоль тела ладонями вверх; мускулатуру тела максимально расслабить; глаза закрыть; дышать ритмично, без усилий. Начинаящему рекомендуется последовательно расслабить мускулатуру грудной клетки, живота, нижних и верхних конечностей, шеи и головы. Сперва это дается нелегко, так как мускулы даже во сне не расслабляются полностью, в шавасане же надо избегать даже минимального их сокращения. По мере тренировки мускулы будут расслабляться полностью, во всем теле и сразу. Деятельность мозга надо свести до возможного минимума, но сонливость, появляющаяся при правильном выполнении асаны, необходимо преодолевать. Эта асана не нормируется — ее можно выполнять ради отдыха после одной из описанных асан или после всего цикла.

Есть несколько асан, так называемых «медитационных», при поверхностном взгляде они мало чем отличаются друг от друга, но для специальных целей каждая из них обладает тем или иным важным преимуществом. Для размышления требуется сидячее положение, однако делается исключение «трупному положению» (Śavaśana), но у этой асаны есть существенный недостаток — она вызывает сонливость, тогда как йога требует актива. Впрочем, Патанджали не настаивает на строгом соблюдении медитационных поз и ограничивается общим указанием: «Положение должно быть удобным».

Падмасана (Padmāsana) — «положение лотоса» (padma по-санскритски «лотос»). Расположение рук и ног в этой асане имитирует лотос: руки — цветок, а ноги — листья. Эту асану описывают не всегда одинаково, но чаще всего «лотосовой» позой называют ту, в которой принято изображать Будду: сидячее положение с возможно более выпрямленным позвоночником и скрещенными ногами (рис. 13).

Выполнение: сесть, вытянув ноги перед собой; согнуть правую ногу в коленном суставе и расположить ее на левом бедре, ниже пупартовой связки, а левую ногу, также согнув, расположить на правом бедре; стопы тылом прилегают к бедрам, подошвами повернуты вверх; пятки почти встречаются и прижаты к животу в местах соприкосновения с ним; руки

сложены по средней линии, над лбом, с повернутыми вверх ладонями и сомкнутыми большими пальцами. Руки могут быть расположены и иначе (см. рис. 13): они выпрямлены в локтях и тыльной стороной кистей опираются на колени, большой и указательный пальцы сомкнуты в круг— это «джанамудра» (жест знания). Глаза в крайнем сведении уставлены на кончик носа *nāsāgrādrishti* или на межбровье (*bhṛumadhyadri-*

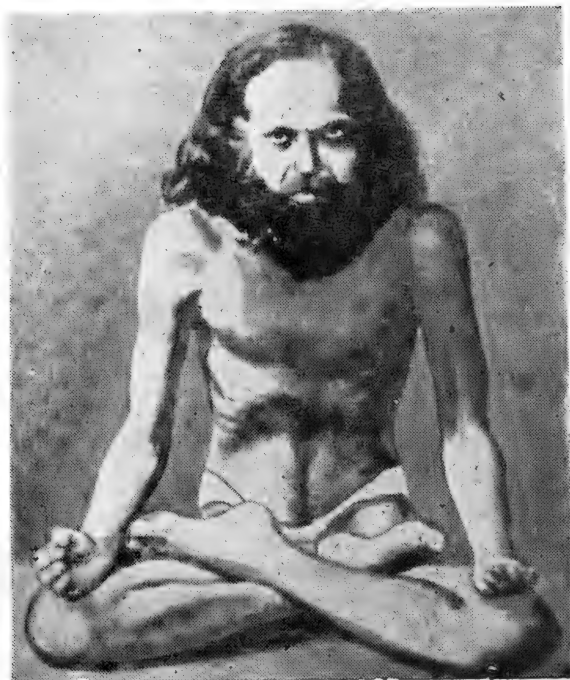


Рис. 13. Падмасана (свободная).

shti) (рис. 14) — оба способа фиксации взгляда действуют на мозг через оптические нервы и содействуют сосредоточенности мысли, но крайняя конвергенция даже у близоруких вызывает крайнюю и утомительную аккомодацию, что портит зрение. Тренироваться в фиксации взгляда надо постепенно, осторожно, пользуясь указаниями специалиста. Оба способа — часть техники медитационных поз, так как в физиологию внимания входит и фиксация взгляда*. Трудно быть сосредоточенным

* Патологическая и патопсихологическая мимика придает большое значение способности фиксации взора. Чем больше тренировано внимание человека, чем крепче способность сосредоточения, тем спокойней, сосредоточенней взор; наоборот, чем менее умственно развит человек, тем хуже он фиксирует взгляд; олигофрены совсем не способны к фиксации взора.

и в то же время позволять взору блуждать. Человек, неспособный прочно фиксировать взор, не способен прочно сосредоточить внимание.

В «Хатхайогапрадипике» (I, 44) Padmāsana не совсем точно названо положение, описанное выше, но с таким добавлением: скрещенные за спиной на поясице руки захватывают носки стоп так, что левая рука держит пальцы левой ступни, а правая — правой. При этом делается еще три bandha «символических узла», направляющих токи действия нервов.

Джихвабандха (Jihvābandha) вырабатывается постепенно: язык так запрокидывается назад, что концом его закрывается заднее отверстие носовых раковин. «Хатхайогапрадипика» рекомендует постепенное подсе-

кание уздечки языка. Эта бандха употребляется при выработке летаргических состояний и, конечно, для физкультурных целей не применима.

Два других «завязывания» очень важны во многих отношениях. *Джаландхарабандха* (Jalandhara-bandha) — «шейный узел». При джаландхарабандхе надо опустить голову так, чтобы подбородок уперся в яремную вырезку грудной кости (рис. 15—16). Рекомендуют также другой прием — опускать голову не слишком низко, чтобы между подбородком и яремной вырезкой оставался промежуток в один-два поперечных пальца. Анатомически и физиологически это положение, несомненно, оправданно. Дело в том, что основной путь для кровоснабжения мозга — это «сонные артерии», приносящие кровь в мозг, и яремные вены, уносящие кровь из мозга. Что прижатие сонных артерий вызывает потерю сознания (мы уже имели случай говорить об этом

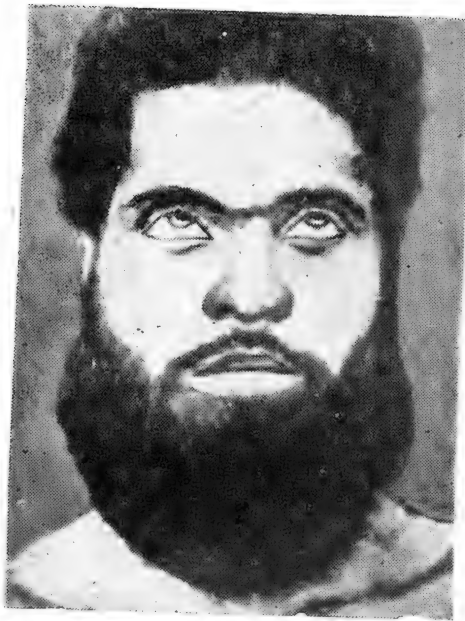


Рис. 14. Бхрумадхьядришти.

в описании бхуджангасаны), было известно еще в древности; наблюдение этого явления и дало повод назвать артерии «сонными». Яремные вены — это сосуды, получающие кровь из мозга через затылочные венозные пазухи; слияние затылочных пазух и яремных вен происходит под тупым углом, открытым назад. Наклонное положение головы значительно укорачивает эластическую трубку артерии и выпрямляет угол, образованный венозным сосудом. Таким образом, опу-

шенное положение головы улучшает кровообращение в мозгу и этим обеспечивает ему условия для повышенной работы.

Мулабандха (Mulabandha) — подтягивание мышц промежности с одновременным сокращением кольцевых мышц заднего прохода.

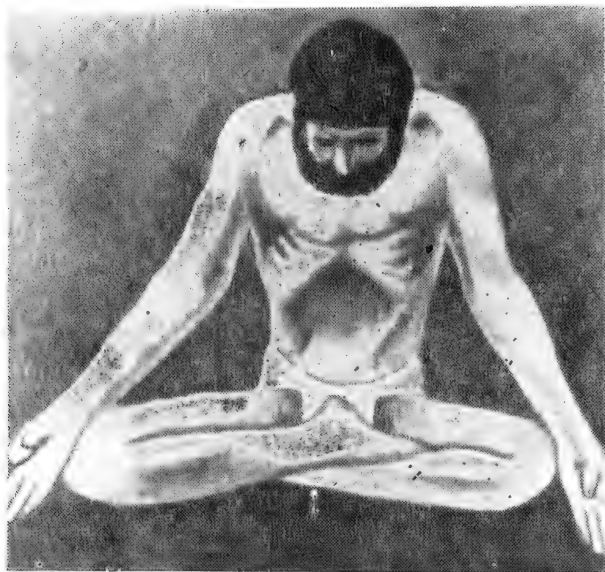


Рис. 15. Джаландхарабандха.

Сиддхасана (Siddhāsana) — «совершенное» или «удачливое положение» (рис. 17).

Выполнение: сесть, вытянув вперед ноги. Согнуть левую ногу в коленном суставе; упереться левой пяткой в промежность, а правой — в лобок, над половым органом; пятки должны находиться по средней линии и не прижимать семенного канатика; подошва левой ноги плотно касается правого бедра; сидеть на пятке нельзя — это вредно, давление осуществляется на промежность, а не на анус; пятка должна чувствовать твердое касание костей по обе стороны промежности (лонная щель таза). Если левая нога будет в правильном положении, гениталии расположатся внутри свободного пространства между левой пяткой и левой икрой ноги. «Хатхайогапрадипика» (I, 38) заверяет, что сиддхасана — лучшая из 84 асан: она очищает все 72 000 токов (нади). Авалон считает, что эта асана наиболее подходит для упражнения в дыхании Кундалини.

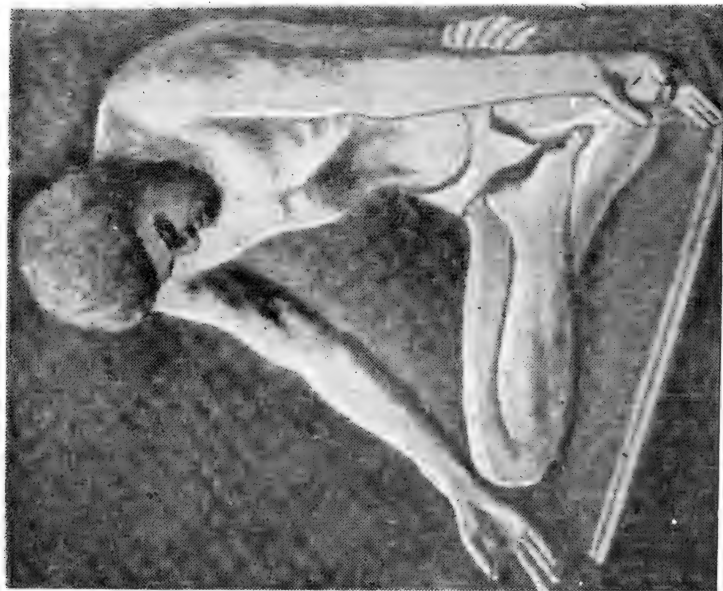


Рис. 16. Джаландхарабандха (вид сбоку).



Рис. 17. Сиддхасана.

Пранаяма

Пранаяма считается второй ступенью или вторым звеном (*prāṇa*) йоги, если не считать двух подготовительных ступеней. Не нужно только забывать, что разделение это искусственно, так как нельзя упражняться в асанах, не обращая внимания на дыхание, не руководя им.

Слово пранаяма буквально значит «задержка дыхания», или «обуздание дыхания». Но пранаяма не просто тренировка в дыхательных движениях (как тренируются в дыхании певцы, физкультурники); пранаяма есть нечто гораздо большее, это есть тренировка и управление жизненно важными кортико-висцеральными функциями организма, тренировка и управление нервными токами, идущими от коры, как от органа высшей нервной деятельности, ко всем внутренним органам и прежде всего — к сердечно-сосудистому аппарату. Связи с внутренними органами совершаются по двум путям. Первый из них — восходящие и нисходящие пути белого вещества, спинного мозга с его сегментарными аппаратами серого вещества, отделы которого соединены между собой по принципу последовательно включающихся звеньев. Второй путь — через цепочку пограничного ствола вегетативной нервной аппаратуры. Пограничный ствол идет сбоку от тел позвонков в виде ряда узлов, образованных скоплением нервных клеток; эти узлы соединены между собой в обоих направлениях проводниками. Пограничный ствол — парное образование, как показали исследования последнего времени (Огнев и его школа), правая и левая части ствола не равнозначны, как это думали еще недавно; правый и левый стволы выполняют близкие, но не тождественные функции: левый ствол управляет артериальными сосудодвигательными рефлексам, а правый — венозными. Оба ствола образуют посегментарно более или менее мощные сплетения, как бы местные центры управления, и все же они объединены в одну соподчиненную систему. Снизу вверх порядок сплетений таков: 1) промежностное, или крестцовое, сплетение (*plexus pudendus*, *pl. sacralis*) управляет висцеральными, в основном сосудистыми сплетениями пещеристых тел и нижнего отдела прямой кишки; 2) поясничное сплетение (*plexus lumbalis*) управляет вегетативными рефлексам мочеполовой системы и ног; 3) солнечное сплетение (*pl. solaris*) — огромное сплетение нервной ткани, находящееся впереди брюшной аорты; в виде сложнейшего клубка нервных узлов и волокон оно заполняет область «Халлерова треугольника» (*triplex Halleri*), образованного тремя важнейшими артериями брюшной полости, выходящими из брюшной аорты: печеночной, селезеночной и желудочной артериями. Этим заканчивается нижний, брюшной отдел сплетений.

Выше расположено сердечно-аортальное сплетение — центр первостепенной важности, один из основных аппаратов, управляющих кровообращением всего тела, за исключением кровообращения головного мозга, с регуляторными аппаратами которого аортальное сплетение тесно связано. К этому сплетению примыкает находящееся в стороне сплетение звездчатого узла. Это последнее сплетение — один из внутренних аппаратов, управляющих кровообращением головного мозга.

На уровне гортани (кадык) находится сплетение сонной артерии с его известным «каротидным тельцем» — одним из важных регуляторов мозгового кровообращения (рис. 18). На уровне основания черепа находится анатомически мало заметное, но физиологически важное сплетение, в котором участвуют черепномозговые нервы, несущие вегетативную иннервацию; в первую очередь блуждающий и тройничный нерв (десятая и пятая пары).

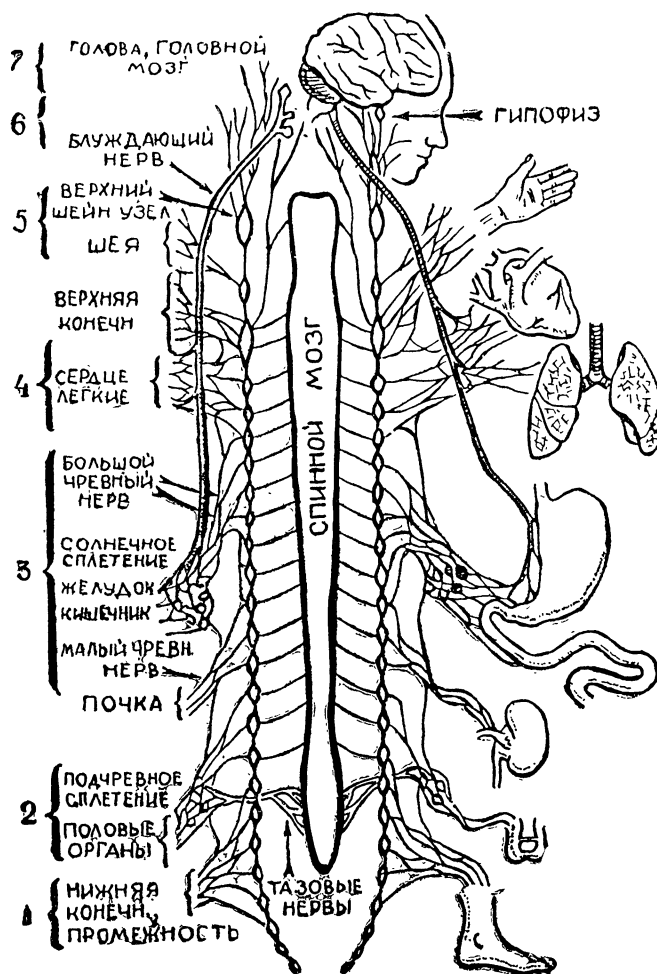


Рис. 18. Схема вегетативной нервной системы.

Схема соответствий сплетений вегетативной нервной системы с чакрами. Цифры слева обозначают расположение чакр снизу вверх: 1. Корневой или четырехлепестный чakra (земля); 2. Половой, или шестилепестный чakra (вода); 3. Вайшванара, или десятилепестный чakra (огонь); 4. Сердечный, или двенадцатилепестный чakra (воздух); 5. Горловой, или шестнадцатилепестный чakra (акаша); 6. Волевой (аjna), или двулепестный чakra; 7. Мозговой, или тысячлепестный чakra.

Над всем — головной мозг, с его мозаичной корой, составленной, как цветок из лепестков, из множества отдельных «полей» разного строения.

Обращаясь к йогическому учению о строении пран тела, объединенных под названием системы Кундалини, мы с удивлением убеждаемся, что формальное описание этой системы довольно точно соответствует изложенному анатомическому описанию. Лучшие описания системы Кундалини даны в тантрических текстах, изданных Артуром Авалоном, изложенных в ряде его работ, в частности в «Змеиной силе». Схематически система Кундалини описывается так: существуют два тока противоположных зарядов: активный, горячий, сухой, солнечный ток пингала (красноватый) и пассивный, прохладный, влажный, лунный ток ида. Ток пингала связан с Шивой, ток ида — с Вишну. Это два полярных тока. Они связаны с потенциальным восходящим током сушумной и с системой «кругов» (sakra) или «лотосов» (padma) (рис. 19). Они перечисляются снизу в таком порядке:

1. Четырехлепестный или корневой чакрам (mūlā sakra), или «чакрам земли» (рис. 20). Он находится в промежности, соответствует промежностному сплетению и символизируется квадратом. В центре квадрата изображается лингам; в основание нисходящего треугольника (uṇi) упирается нижнее отверстие среднего канала, сушумны, отождествляемого с центральным каналом серого вещества спинного мозга. Мужскую часть лингама обвивает в три с половиной оборота змея (символ слова АУМ со счетом три с половиной, а не три, как в древнейших Упанишадах). Это и есть символ творческой змеиной силы «Кундалини», то есть «свернувшаяся кольцом». Змея представляется в сонном состоянии, своим языком она закрывает отверстие лингама; здесь сходятся оба тока: ида и пингала.

2. Шестилепестный чакрам — svādhishthāna, он соответствует элементу воды, а анатомически — поясничному сплетению. Символизируется рыбой, вернее морским чудовищем «макара».

3. Десятилепестный чакрам — maṇipura, соответствует огню и солнечному сплетению. Символизируется овром.

4. Двенадцатилепестный чакрам — anāhata соответствует воздуху и сердечно-аортальному сплетению. Маленький чакрам возле него, соответствующий звездчатому узлу, не входит в счет шести чакрам, но при описании чакрам он упоминается.

5. Шестнадцатилепестный чакрам — vishuddha (горловой) соответствует акаше и сплетению сонных артерий с каротидным тельцем.

6. Двухлепестный чакрам — ajna (волевой) соответствует узлам десятого и пятого нервов. О нем упоминают разные тексты, даже те, которые не излагают всю теорию чакрам (ср. «Бхагавадгита» 8, 10).

7. Тысячелепестный чакрам — sahasrāra, соответствует головному мозгу; это есть местопребывание Атмана, сюда, к нему, как к своему супругу, поднимается Кундалини.

сокращение счёта не устраняет чувства неловкости, перенапряжения в дыхании. Упражняющийся должен уметь ощутить допущенную ошибку. Как правило, она заключается в неверной последовательности включения в работу отдельных групп мышц. Дыхательные мышцы можно разделить на три группы: 1) мышцы брюшного дыхания; 2) мышцы нормального грудного дыхания; 3) добавочные дыхательные мышцы. Работа первых двух групп сочетается так, что чрезмерное напряжение одной из них препятствует полному сокращению другой группы; группа дополнительных дыхательных мышц в физиологическом дыхании практически не участвует, а принимает участие в дыхательных движениях лишь в случае чрезмерной потребности организма в воздухе или в случае, когда мышцы, осуществляющие нормальное дыхание, почему-либо не могут выполнить свою работу.

Наиболее полное дыхание осуществляется при гармоничном распределении работы между тремя группами. Наиболее массивная часть легких, нижний их отдел, растягивается сокращением диафрагмы, что вызывает выпячивание живота. Далее следует группа мышц, поднимающая «свободные рёбра». Чрезмерно сокращённая диафрагма препятствует поднятию этих рёбер, и максимальное брюшное дыхание препятствует осуществлению грудного дыхания. Итак, чтобы дыхание совершалось возможно полней, нужно не завершать полностью брюшного дыхания и, не давая животу выпячиваться (рис. 21), нужно переходить к плавному подъёму рёбер, сначала низших; потом высших. Только в последний момент вдоха нужно слегка напрячь дополнительные мышцы шеи и спины. Нельзя допускать, чтобы конец вдоха совершался с усилием. Если вдох сделан до отказа, а остаётся чувство неудовлетворенности, значит дыхание сделано неправильно, и нужно добиться, чтобы оно совершалось и полно, и ровно, и свободно; нельзя вдох дотягивать до счёта, эти два момента должны быть совершенно точно сопряжены; конец счёта должен совпадать с концом вдоха или выдоха. Раньше чем браться за какие бы то ни было дыхательные упражнения, нужно четко отработать равномерность дыхания. Это знают певцы: нельзя хорошо петь, если не упорядочить дыхание и счёт. При правильном вдохе, после того, как в действие вступают мышцы, поднимающие рёбра, живот должен даже слегка подтянуться; это даёт возможность втянуть в себя еще некоторый объем воздуха, без ощущения перетяжки.

Следующее общее очень важное правило касается задержки дыхания — закрывая голосовую щель, нельзя ослаблять напряжение вдыхателей и утрачивать над ними контроль; если вдыхатели расслабляются, то вес рёбер и мышц туловища начинает повышать внутригрудное давление и, таким образом, создается очень серьезная помеха для венозного кровообращения, особенно в системе нижней полый и воротной вен. Неправильная задержка дыхания может свести «на нет» всё положительное действие дыхательных упражнений. Тренируясь в задержке дыхания, бывает полезно проводить такой контроль: раскрыть голосовую щель, не начиная выдоха. Если задержка дыхания произведена правильно, то при раскрытии голосовой щели воздух останется спокойным, не-

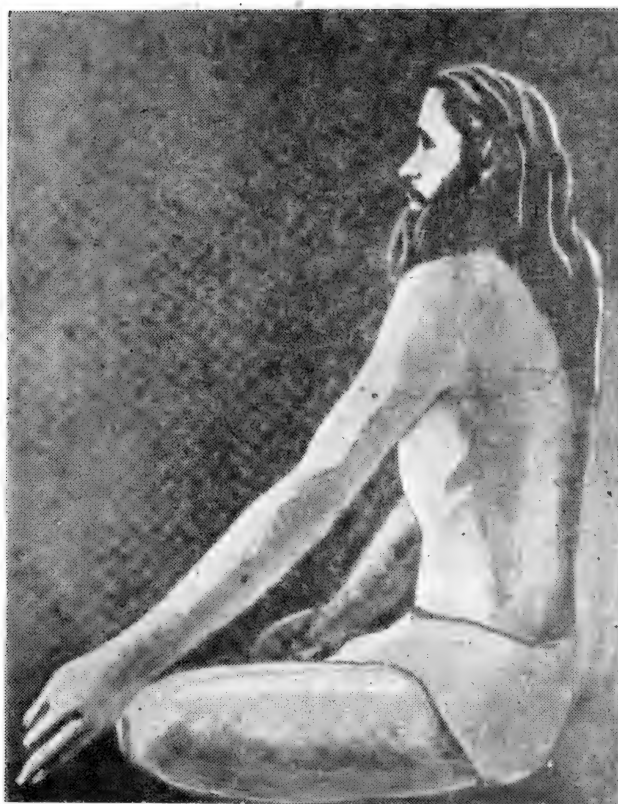


Рис. 21. Пранаяма (полный вдох).

движным, если же он начнёт выходить через гортань, то значит выдыхатели недостаточно напряжены и вдох был сделан неправильно, не до конца была использована ёмкость груди. Тотчас по окончании вдоха нужно напрячь мышцы промежности и заднего прохода. Это называется *mulabandha* — «корневой узел». Одновременно нужно сделать *jālanḍhaṅga-bandha* — «шейный узел» (см. рис. 15—16), для чего голова опускается так, чтобы подбородок попал в яремную вырезку грудной кости. По комментатору «Хатхайогапрадипики», подбородок не доводится до яремной вырезки на один или два сантиметра.

Общее правило для выдоха: голосовую щель надо раскрывать раньше, чем пускать в действие выдыхатели. Выдох физиологически состоит из двух моментов: из создания пассивного положительного давления в грудной полости тяжестью свисающих костей и расслабленных мышц, участвовавших при вдохе, и из активных сокращений выдыхателей. Очень важно усвоить, что выдыхание начинается созданием положитель-

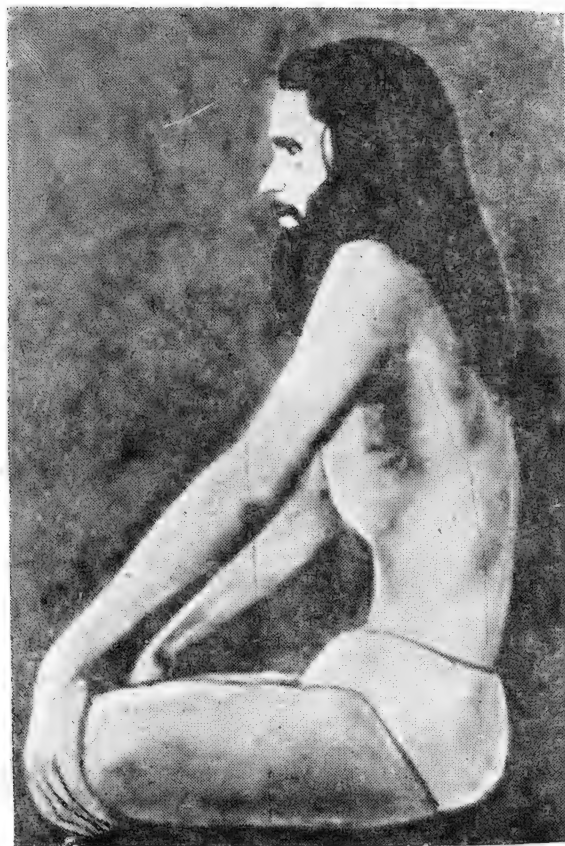


Рис. 22. Пранаяма (полный выдох).

ного давления в брюшной полости, в то время как в грудной полости ещё сохраняется атмосферное давление. Иными словами, воздух из груди нужно начать выжимать брюшным прессом. Сохраняя напряжение промежностных мышц и мышц заднего прохода, нужно начать сокращение мышц брюшного пресса и, только достаточно сильно сжав мышцы живота — косые, поперечные и в последнюю очередь прямые, — следует опускать ребра, но преобладать должен брюшной пресс. В конечной стадии выдыхания преобладание остаётся явно за брюшным прессом (рис. 22). Этот способ выдоха очень важен, так как всё время, пока длится выдох, сохраняется преобладание давления в брюшной полости и обеспечивается отсасывание венозной крови из брюшных органов, а это обстоятельство первостепенной важности для движения крови в кровяных депо, складах, куда может уходить громадное количество крови (более половины крови данного организма). Таковы общие обязательные правила техники пранаямы.

Дыхательные упражнения можно начинать с уддиянабандхи, хотя это упражнение ещё не является настоящей пранаямой. Оно даёт возможность особенно сильно отсосать венозную кровь из брюшных органов. Выполняется уддияна в стоячем, сидячем положениях или на корточках. В сидячем—её можно делать в падмасане или сиддхасане (рис. 23).

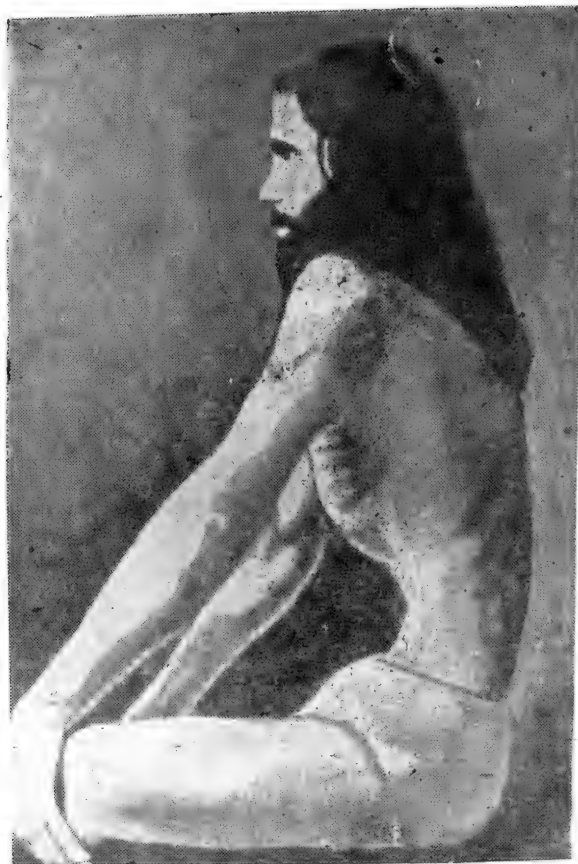


Рис. 23. Уддияна (после усиленного выдоха).

В стоячем положении она делается так: нужно стать, несколько согнувшись, и развернуть колени. Затем делается максимальный выдох, и при закрытой голосовой щели совершается максимальное вдыхательное движение, так что живот резко втягивается и органы брюшной полости подтягиваются вверх, в купол диафрагмы. В таком положении остаются десять — тридцать секунд. После «узла» (бандха) уддияны как продолжение упражнения рекомендуется совершать «действие» (крия), называемое «пупочным» (наули). Втянув живот, как было описано, нап-

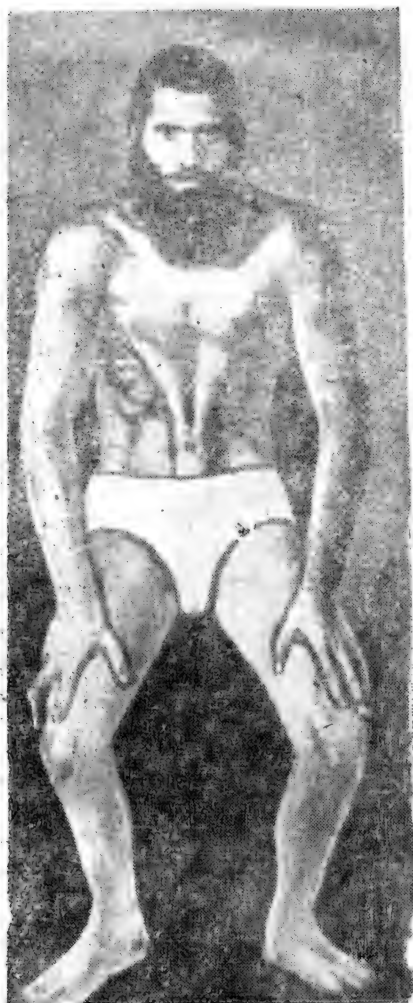


Рис. 24. Наули (равномерное сокращение обеих прямых мышц живота).



Рис. 25. Наули (сокращение правой прямой мышцы живота, пупок оттянут вправо).

рягают сперва одну прямую мышцу так, что пупок оттягивается в соответственную сторону, затем натягивают мышцу другой стороны живота, причем и пупок соответственно смещается. Прямые мышцы живота — синергисты, — и умение сокращать их по отдельности приобретает-ся лишь после соответствующей тренировки. Сокращается не только прямая мышца, но и поперечная и косая той же стороны, поэтому пупок и оттягивается в сторону. Чтобы научиться делать наули, нужно больше

сгибаться и сильнее опираться рукой то на одну ногу, то на другую, с той стороны, с какой хотят сократить мышцу (рис. 24—26).

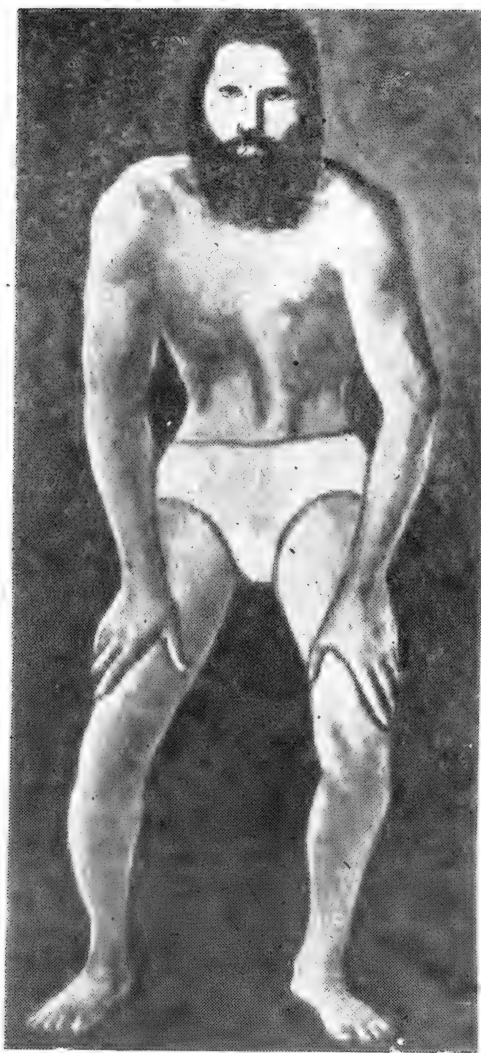


Рис. 26. Наули (сокращение левой прямой мышцы живота, пупок оттянут влево).

Капалабхати (Kapalabhati) — «прочистка головы». Это упражнение является переходным от действий (крия) к собственно пранаяме. Выполняется упражнение в сидячем положении, особенно рекомендуется в падмасане. Сущность упражнения состоит в серии возможно более коротких вдохов и возможно более сильных и глубоких выдохов, обязательно сопровождаемых сильными сокращениями мышц промежности и заднего прохода. В этом упражнении в основном работает брюшной пресс, а поэтому, если не сокращать мышцы промежности и заднего прохода, кровь будет застаиваться в малом тазу, что весьма нежелательно во многих отношениях. Чем сильнее делать выдох и чем быстрее совершать дыхательные экскурсии, тем больше будут напрягаться мышцы туловища, и оно начнёт сотрясаться. При правильном выполнении упражнения сначала появляется испарина, затем все увеличивающийся, до проливного, пот. Он может появляться сегментарно, что свидетельствует о сегментарном включении в работу вегетативных аппаратов (или «чакрамов» йоги). Неправильное* распределение пота свидетельствует о нарушениях, имеющихся в данных вегетативных сегментах.

Иногда появляются тонические судороги отдельных мышечных групп, что не представляет опасности, но показывает, что следует умерить напряженность.

* Одностороннее, неравномерное, не соответствующее границам сегментов, приблизительное распределение которых видно на рис. 18.

упражнений. Кувалааянанда* рекомендует делать от одиннадцати до ста двадцати одной дыхательных экскурсий ^зара́з, прибавляя по одиннадцати экскурсий в неделю. Это древнее йогическое упражнение напоминает «метод гипервентиляции», предложенный в 20-х годах нашего столетия Е. Россетом. Впрочем, при методе Россета никогда не развивают столь быстрых темпов, как при капалабхати. После указанного количества дыхательных экскурсий капалабхати рекомендуется сделать несколько обычных дыханий. Такое упражнение выполняется три раза.

Пранаяма — термин довольно поздний. В более древних текстах дыхательные упражнения обычно называются «кумбхака» — задержка (подразумевается задержка праны). В пранаяме различают три момента: ри́гака (наполнение, вдох), гесака (опорожнение, выдох) и kumbhāka (задержка)**. Не следует выпускать из виду, что йогические тексты говорят не просто об овладении распределением воздуха (vaу), но об активном овладении праной.

Патанджали в 11, 29, 49—50 говорит просто о дыхании и о его задержке, но 1, 34, по-видимому, надо понимать шире; вероятно, здесь говорится о нервных токах, уравнивание которых успокаивает волны читты, так как мысль I, 33 как бы продолжается и в 34-й сутре, а в 33-й сутре говорится о психических качествах: дружественности, сострадательности и пр. Комментируется это место различно — и в узком смысле протото дыхания, и в более широком смысле.

Патанджали указывает, что всякое дыхательное упражнение начинается выдохом (гесака) и кончается вдохом (ри́гака). Йогическое дыхание совершается всегда через нос, в указанных для занятия пранаямой позах, из них основные: падма, сидха, шавас... Стоя, а тем более двигаясь, можно упражняться только в удджайи (ujjāyī) — ритмическом дыхании, о чем будет сказано ниже.

Патанджали различает четыре типа остановки дыхания: остановка после дыхательного выдоха, после вдоха и два типа «внезапной» остановки дыхания — при нормальном дыхании и при дыхании типа капалабхати. Оба первых типа предполагают «упорядоченное» дыхание, то есть совершаемое в определенном ритме.

Индийская традиция различает три типа «упорядоченного» дыхания: I тип — соотношение этапов определяется так: вдох 1, выдох 2, задержка 4 при том или ином порядке дыхательных экскурсий. При II типе взаимоотношение вдоха, выдоха, задержки определяется так: 1:2:2; а при III типе 1:1:1***.

Йогические тексты определяют длительность, силу и характер дыхания. Длительность: мерой времени выбираются разные действия — мигание, произнесение слога и пр. Можно считать и секундами. По традиции время определяется длительностью произнесения какой-либо мант-

* Он называет себя доктором медицинских наук.

** Этой терминологии придерживается уже Патанджали в «Йога-сутре».

*** Цифры обозначают время и ритм дыхания.

ры. Непременное правило: каждая дыхательная фаза должна быть выполнена до конца, то есть до тех пор, пока дальнейшее ее удержание не вызовет чувства перенапряжения. Доводить организм до такого состояния не следует: упражнения должны протекать плавно и без насилия. Длительность задержки дыхания должна быть максимальной при том условии, чтобы следующая за задержкой фаза выполнялась без чувства удушья, плавно и равномерно до самого конца. Таким образом, длительность всей дыхательной экскурсии правильной всего определять по максимальной задержке. Для начала число дыханий в минуту равняется трем—четырем. Сила дыхания для вдоха определяется так: быстрота тока воздуха не должна вызывать сопения в носу, но при вдохе и выдохе голосовые связки должны быть слегка напряжены так, чтобы проходящая через них струя воздуха вызывала бы легкий дыхательный шум, приблизительно характера дыхания спокойно спящего человека: Сила выдоха определяется расстоянием, на котором пушинка еще слегка колеблется дыханием, выходящим из ноздрей (или ноздри). Это расстояние определяется приблизительно в четыре—пять поперечных пальцев.

Почти все упражнения в пранаяме совершаются через одну ноздрю. Обычно ноздри чередуются: дыхание и выдыхание совершается через разные ноздри. Можно приобрести способность дышать через одну ноздрю путём более или менее энергичного сокращения мимических мышц, а также способность дышать одной стороной груди. Обычно всё же рекомендуется зажимать ноздри пальцами правой руки. Для этого сгибают второй и третий пальцы; распрямыми четвертым и пятым пальцами закрывают левую ноздрю, а большим — правую; при задержке дыхания зажимают обе ноздри. Недостаток этого способа в том, что рука мешает доступу свежего воздуха. Способ, называемый йонимудра (yonimudrā) — утробный жест, свободен от этого недостатка (рис. 27). Йонимудра — приём, полезный и при упражнении в пратьядхаре (отвлечении чувств). Он состоит в следующем: большими пальцами закрывают уши, вторые и третьи пальцы кладут на закрытые глаза, пятые пальцы кладут на сомкнутые губы, а четвертыми пальцами зажимают ноздри; поочередно отпуская то один, то другой палец, открывают нужную ноздрю.

Основными формами пранаямы считаются : bhastrika — «кузнечный мех» и удджайи (ujjāyī). Техника бхастрики та же, что и в описанной уже капалабхати, с добавлением остановки дыхания. Значение названия удджайи не совсем ясно, его толкуют и как «ведущее к победе», и как «произнесённое громко». В упражнениях — ujjāyī различают три фазы: вдох, задержка, выдох. Для начала рекомендуют не делать задержку дыхания, а поставить себе первой задачей научиться ритмично дышать. Такое ритмичное дыхание разрешается йогической традицией и при ходьбе. Для начинающих задержку дыхания, да ещё и до чувства полного удушья, йогическая традиция не рекомендует. К сожалению, подобные приёмы усиленно рекомендуются в базарных книжках о йоге европейского и особенно американского происхождения.

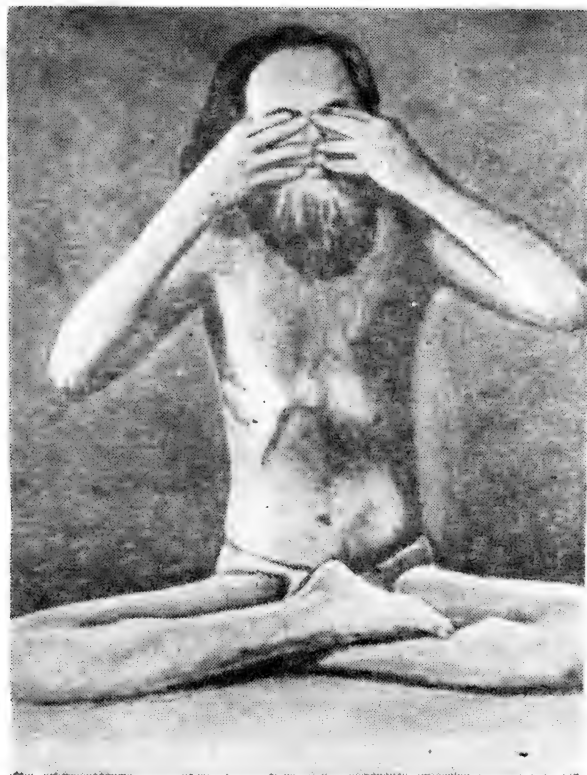


Рис. 27. Йонимудра.

В упражнении, называемом удджайи в узком смысле слова, вдох и выдох сперва совершают через обе ноздри и лишь после приобретения достаточного навыка — через одну ноздрию, попеременно—то правую, то левую. Вдох начинается с брюшного дыхания, не закончив которое, нужно переходить к грудному, сначала поднимая нижние рёбра, затем верхние, одним плавным движением; при этом выпятившийся живот пассивно втягивается — активно втягивать его не следует. Заканчивается вдох закреплением положения шейными мышцами, так называемыми дополнительными дыхательными.

При задержке дыхания (кумбхаке) нужно плотно закрыть голосовую щель и зажать ноздри, не ослабляя при этом напряжения вдыхателей. При кумбхаке совершают также джаландхару бандху, то есть опускают голову к яремной вырезке (как это уже было описано). Продолжительность кумбхаки должна быть такой, чтобы по окончании её упражняющийся смог бы совершить выдох плавно, без чувства удушья. Сначала лучше выдерживать ритм 1:2:2 и, лишь овладев им, переходить на ритм 1:4:2.

Закончив кумбхаку, нужно сначала открыть левую ноздрю, затем поднять голову (то есть прекратить джаландхару бандху), затем открыть голосовую щель и только тогда можно начать ослабление выдыхателей. Выдох нужно делать через другую ноздрю. Выдыхать нужно плавно, с одинаковой силой до конца; начинать лучше с сокращения мышц промежности и мышц стенки живота, с нижних отделов. Не следует сразу сокращать мышцы надпупочной области, это необходимо делать во вторую очередь, иначе создается препятствие для оттока крови из малого таза, что весьма нежелательно; когда выйдет достаточное количество воздуха, нужно плавно ослабить выдыхательные мышцы, и грудь начнет пассивно опадать; активное сокращение мышц брюшного пресса нужно продолжать всё время, осуществляя выдох главным образом ими, но чрезмерных усилий делать не следует. Конечная стадия выдоха видна на рис. 22. На профильном снимке хорошо видно, что брюшной пресс является главной действующей силой, только такое дыхание обеспечивает хороший, правильный ток венозной крови из депозитных органов, каковыми являются пещеристые тела, селезенка, печень и позвоночник в целом. О важном значении позвоночника постоянно напоминают йогические тексты.

Критерием для индивидуальной длительности всех фаз уddжайи в целом и числа дыханий на одно упражнение должно служить самочувствие упражняющегося: переход от одной фазы к другой должен совершаться без усилий, без насильственных движений; упражняющийся не должен испытывать потребности перейти на обычное дыхание. Для физкультурных целей нет надобности удлинять время каждого дыхательного круга: вполне достаточно сократить число дыханий в минуту. Для медитационных целей нужно стремиться увеличить длительность дыхательных фаз так, чтобы число дыханий сократить до двух или одного дыхания в минуту и даже еще меньше. Во время упражнений рекомендуется сосредоточиться на своде носоглотки.

Кувалааянанда рекомендует начинающим выдыхать через обе ноздри, а не через одну, хотя это отступление от традиций. Суточное число дыханий типа уddжайи он рекомендует доводить до 320 с распределением на два — четыре срока.

Бхастрика (Bhastrika)—сочетание упражнений *kapālabhati* и *ujjāyī*. Различают несколько типов бхастрики. Из них наиболее простой: после усиленного быстрого выдыхания задерживают дыхание, как в уddжайи, затем вдыхают; длительность этих фаз — 2:1 (4:2) или 1:1.

Другие варианты выражаются в том, что дыхание делается через полуоткрытую голосовую щель или только через одну ноздрю. Во второй половине бхастрики, то есть при *ujjāyī*, нужно делать мулабандху и джаландхарабандху.

По Gheranda-samhita, в бхастрике нужно упражняться три раза в день. По мере упражнений нужно заменять капалабхати бхастрикой, приступать к которой может лишь овладевший техникой задержки дыхания *ujjāyī*.

Бхастрика как подготовка к дальнейшим задачам йоги—*пратьяхаре*,

дхаране и прочим упражнениям — считается одним из наиболее эффективных способов пранаямы. Оттого-то и заменяют ею капалабхати. Кувалаянанда, опираясь на традицию, рекомендует повторять капалабхати три раза, каждый раз по три минуты. Переход к бхастрике совершается так: длительность упражнений бхастрики в быстром выдыхании сокращается, и вместо трех минут быстрое дыхание делается лишь одну минуту, а затем задержка дыхания по типу *ujjāyī*. Таким образом, вместо трех упражнений в быстром дыхании (капалабхати) делается девять упражнений бхастрики за один срок. Доводить их число до восемнадцати раз за срок не рекомендуется. Если нужно увеличить число упражнений, то увеличивается число сроков: вместо двух—три или даже четыре срока.

Ujjāyī видоизменяется так: выдох и вдох производится через разные ноздри; после общеобязательного начального выдоха вдыхают через правую ноздрю, проводя прану (нервный ток, возбуждение) через правый пограничный ствол, называемый пингалой (солнечный ток), и выдыхают через левую ноздрю, левый пограничный ствол (лунный ток) — иду. Выше уже было упомянуто, что, согласно исследованиям Огнева, функция пограничных стволов не тождественна: левый связан с рефлексами артериальной системы, а правый — с венозной. Рис. 19 воспроизводит схему системы Кундалини, данную Авалоном в его книге «Змеиная сила». На схеме указаны ходы иды и пингалы и соотношение этих токов (нади) со сплетениями (чакрамами). Во время задержки рекомендуется сосредоточиваться на коренном чакраме (*mūlā cakrā*), где дремлет, свернувшись, «змеиная сила» (Кундалини). *Ujjāyī*, если ее правильно выполнять, очень успокаивает и укрепляет нервную систему и помогает сосредоточению.

Пратьяхара

Пратьяхара (*pratyaḥarā*) есть третья физиологическая ступень восьмиступенной йоги, последняя из подготовительных к собственно психологическим ступеням. Пратьяхара — значит «оттягивание», «отвлечение» (разумеется: чувств от их предметов).

Всякий человек, привыкший хоть сколько-нибудь к самонаблюдению, знает, что при создании любой доминанты импульсы, идущие от органов чувств, не участвующих в данной деятельности, плохо доводят до сознания по закону торможения слабых доминант более сильной доминантой. Слабые доминанты даже подкрепляют более сильную, их энергия, переходя в тормозное состояние, сливается с энергией главной, победившей доминанты. Так, например, человек, занятый работой, требующей большого зрительного напряжения, может не ощущать осязательных раздражений, причиняемых бегущей по лицу мухой: более сильное раздражение поглотило более слабое. Занятый работой человек, сам того не замечая, может что-то напевать, и пение не только не отвлекает его, но помогает сосредоточиться. В первом случае наблюдается поглощение более сильной доминантой более слабой доминанты, во втором случае — подкрепление более сильной доминанты более слабой.

Законы соотношений очагов возбуждений, или доминант, в нервной системе были открыты и разработаны Введенским и Ухтомским. Они формулируются в основном так: два равносильных возбуждения нервной системы борются между собой с теоретически возможными двумя исходами: 1) поглощение одним очагом других; 2) создание двух очагов возбуждения, вызывающих разлад высшей нервной деятельности, создание чрезмерного возбуждения, которое переходит в запредельное торможение. Чрезмерное возбуждение нервной системы приводит к парадоксальному или парабютическому состоянию, когда нервная система уже не в состоянии отзываться на сильное раздражение и отзывается лишь на слабое.

Эти законы реакции нервной системы были подмечены древними йогинами и использованы в сознательной работе овладения собственным организмом и психикой. Для сознательного воздействия на организм и психику требуется создание безусловной, всепоглощающей доминанты, или, как говорил один из выдающихся йогин Свами Вивекананда, познакомивший западный мир с настоящей йогой Индии: «Кто хочет стать йогин, должен сойти с ума на йоге»; а его гуру Шри Рамакришна Парамахамса развил ту же мысль в притче: «Однажды к великому гуру пришёл ученик и спросил, как можно достичь йоги. Учитель привёл его к водоёму и окунул с головой. Сначала ученик покорно ждал, потом стал вырываться, наконец, отчаянным рывком освободил свою голову, вынырнул и стал жадно дышать. Тогда гуру сказал: «Когда ты будешь стремиться к йоге, как стремился к воздуху, находясь под водой, — ты достигнешь успеха в йоге». Пратъяхара есть работа над созданием такого моноидеизма.

В мимике внимания существенным моментом является устремление взора на предмет, возбудивший внимание. Бегающий взор — признак человека, неспособного сосредоточиться. Йога с её удивительно тонким учётом психофизиологических моментов для упражнения в сосредоточении и отвлечении органов чувств от предметов рекомендует сосредоточить взгляд на каком-либо маленьком предмете или держать глаза в состоянии крайней конвергенции, то есть скосить глаза на кончик носа или на переносицу; можно и не конвергировать, а держать глаза в напряжённом состоянии крайнего отведения, например, вверх (так или иначе нужно создать доминанту, подавляющую все другие центры возбуждения — доминанты). Легче всего такая доминанта создаётся в зрительном анализаторе. Современный физиолог вряд ли мог бы указать приём, более точно соответствующий намеченной цели, чем это сделали древние риши, создатели йоги. Техника может варьировать, но сущность пратъяхары остаётся та же: нужно создать доминанту, поглощающую возбуждения; идущие от других органов чувств или, выражаясь языком современной физиологии, от иных корковых анализаторов. Когда упражняющийся достаточно овладел техникой фиксации взора, он переходит к упражнениям такого же характера, но технически более трудным: фиксации внимания на какой-нибудь внутренней точке тела: на своде носоглотки, на кончике языка, или, как советует Вивекананда, на сердце. В

Индии способность сосредоточения развивают с детства, эта способность, по-видимому, в какой-то мере закреплена в народном характере. В этом отношении показательна черта из жизни Вивекананды: будучи пяти-шестилетним ребёнком, Нарен обладал такой силой сосредоточения, что однажды, сидя в сосредоточенном состоянии на веранде своего дома, он не заметил вставшей перед ним кобры, и остался неподвижным, а товарищ его убежал с криком. Кобра, постояв, уползла. Когда Нарена спросили, почему он не убежал, он ответил, что никакой змеи не видел. В другой раз, в юношеском возрасте, Нарен погрузился в размышление где-то вне дома; с ним был один из его друзей, который при всем желании не мог последовать примеру Нарена — ему мешали москиты. Взглянув на сидевшего рядом Нарена, он увидел, что лицо того покрыто москитами, как серой маской. По окончании времени размышления друг спросил Нарена, как он мог вытерпеть, не шелохнувшись, такое нападение москитов. Нарен ответил, что он их не замечал.

Такое отвлечение внимания от всего внешнего и есть пятая ступень восьмиступенной йоги — пратьяхара. Йога рассматривает пратьяхару как последнюю из предварительных ступеней; следующие за ней три последние ступени Патанджали объединяет под названием «самьяма» — собранность, охват.

Исходя из положения Санкхьи об отсутствии принципиальной разницы между эмпирическим субъектом и объектом, так как танматры, образующие лингам эмпирического субъекта, и махабхуты, образующие объект, по существу одно, Патанджали считает, что субъект может получить любые качества объекта путём охватывания его своим тонким телом, лингамом, то есть медитационным погружением в данное качество. Самьяма и её ступени определяются в «Йогасутре» так: 1. «Дхарана есть удержание мысли на каком-нибудь определенном предмете» (III, 1—4); таким образом, в состоянии дхараны субъект и объект ещё строго различаются. 2... «ток (сознания), единственно туда (направленный), есть дхьяна». Между дхараной и дхьяной нет качественной разницы; скорее здесь можно говорить о количественной разнице. 3. «Когда (при продлении сосредоточения) исчезает какая бы то ни была форма (объекта) и отображается лишь суть (artha) — это самадхи».

Я напряжённо слушаю музыку, «весь превратился в слух», то есть выключил восприятия других чувств (пратьяхара), но я ещё четко различаю мелодию, её ритм, темп, гармонизацию и пр. Исполняемое произведение есть ещё для меня вполне определенный объект, которым я всецело занят; такое психическое состояние называется дхарана. Но по мере напряжения внимания отдельные элементы начинают стусёвываться, произведение начинает восприниматься как нечто целое, простое, оно овладевает моим вниманием настолько, что всё остальное уже не воспринимается, и уходят мысли как нечто, облекаемое в слова; это дхьяна — созерцание. Наконец, наступает момент, когда звуки перестают восприниматься как таковые внешним слухом, с утратой внешнего впечатления музыки утрачивается самосознание, и в музыке реально снижается субъект и объект — остаётся только бытие музыки в субъекте и

бытие субъекта в музыке, что оказывается тождеством вне категории времени и пространства — это самадхи. Когда человек постепенно выходит из такого состояния, он вновь воспринимает, но где-то очень вдалеке, форму музыки — оркестровку, мелодию и пр., и в такой же мере утрачивает душу музыки; чем больше слагаемых из воспринимающих анализаторов, тем более четко разграничиваются субъект и объект и восстанавливается течение психологического времени. Эти состояния настолько субъективны, что попытка описать их кончается полной неудачей, так как она внутренне противоречива.

В философских йогических текстах мне не известны описания самадхи. Арбман отмечает, что в йоге широко практиковалось употребление наркотических средств (на что намекает известная легенда о том, как Шива проглотил яд), но это уже относится к области психопатологии, которая при рассмотрении йоги вовсе не обязательна. Арбман указывает на то, что в «Ригведе» (X, 133, 7) описывается йогический экстаз. Типичны гимны альваров и бенгальские санкиртаны, но это лишь слабый намёк на переживание йогин. Считается, что махасамадхи необратима.



ОЧЕРК РАЗВИТИЯ ВИШНУИЗМА ПО ТЕКСТАМ «МАХАБХАРАТЫ»

Развитие вишнуизма и параллельного ему шиваизма выдвигает ряд важных вопросов, так как оно отражает процессы, развивавшиеся как внутри арийского общества середины первого тысячелетия до нашей эры, так и процессы слияния пришлых арьев с племенами, жившими в Индии до прихода арьев. Развитие обеих религий, или, как чаще их называют, «сект» имеет не только ряд общих моментов, но и ряд различий.

Схематически можно сказать, что общие черты в основном отражают процессы слияния пришлых арьев с народами «культуры Инда» и дравидами, различия же отражают классовые противоречия внутри арийского общества.

Культы Кришны-Гопалы и Бхагавата-Пашупати

В культе Вишну-Нараяны слился, по-видимому, ряд культов неарийского происхождения, лишь очень поверхностно объединенных браминами именем одного из второстепенных ведических олицетворений солнца, помощника и товарища Индры — Вишну.

Гопала (Пастух коров) и Пашупати (Владыка скота) — несомненно, санскритские имена бога или богов пастушеских племён.

Арьи ко времени прихода своего в Индию*, совершившегося в сере-

* Вопрос о родине арьев не разрешен окончательно. Во всяком случае, они явились в Индию с севера. Наиболее вероятным считается предположение, что арьи пришли из Средней Азии, из округа Мары, бассейна Мургаба или приазовских степей. Отран считает, что это подтверждает топонимика: он полагает, что древнейшим местом поселения арьев была «Страна рек» — Синдиха возле Азовского моря. Это название арьи принесли с собой. Реку, в бассейне которой они сначала остановились, они называли Синдх (Инд), что значит «река», «море». Время прихода арьев в Индию—2000—1200 гг. до н. э. Шли они через Иран, где часть народа осела и сохранила свое название арья (иран), а в Индии это название сохранилось за тремя высшими варнами, считавшими себя потомками завоевателей (ср. Отран, Л. с., т. II, с. 14—15).

дине второго тысячелетия до нашей эры, были пастухами-кочевниками, но можно с большой уверенностью сказать, что несмотря на санскритские имена, пастушеские боги — неарийские. У арьев в это время, как полагает Массон-Урсель, Гопала проявляет все черты мужчины мужской коммуны матриархата: это весёлый любовник всех пастушек, хотя и он отдаёт предпочтение одной из них. Оба бога связаны с иссиня-черным цветом. Это особенно ясно для Гопалы, которого еще зовут Кришна (Чёрный).

Менее ясна цветовая символика Пашупати: его зовут еще Нилакантха (Синешей), но позже, как Шива, он был связан с белым цветом, вернее с пепельно-серым цветом костра, на котором труп превращался в бело-серый пепел, и шиваит-йогин натирались этим пеплом, следуя примеру самого Шивы, владыки и учителя йогинов, великого и страшного разрушителя. Но в более древние времена Шива был связан с тёмно-синим цветом, и брамины приняли его в свой пантеон, как Рудру (Ревуна), мчащегося в тёмно-синих грозовых тучах. Арбман говорит, что Рудра представлялся темноволосым и темнотелым, как бог, связанный с землей. Эти признаки перешли к Шиве. В «Айтареябрахмане» (V, 14) сказано, что Рудра одет в чёрные одежды (*krishnavasi*—чёрноодеждённый); он тёмно-синего цвета (так впоследствии стал изображаться Яма, во многом связанный с Рудрой). Шива изображается также йогиним, одетым в шкуру чёрной лани или в шкуру слона (Арбман, с. 38); обычный аскетов носить чёрную шкуру не раз отмечается в «Махабхарате»; он сохранен и до наших дней. Женская ипостась Шивы, его творческая сила, страшная богиня Кали (Чёрная), и теперь изображается с тёмно-синим телом.

Оба бога, Кришна-Гопала и Шива-Пашупати, особенно последний, связаны с Северной Индией и горами (куда загоняли пришельцы-арии аборигенов — Массон-Урсель), Гималаи — любимое местопребывание Шивы; согласно одной из двух версий мифа о происхождении Дурги-Кали, она — дочь Химавата (по другой версии — дочь Дакши). Шива особенно любит горы Мандару и Кайласу (ср. «Махабхарата», III, 43, 21); в Гималаях существует знаменитый храм Шивы — сталактитовая пещера, где из льда образовалась фигура лингама; туда и поныне совершаются паломничества (ср. Дж. Неру. Автобиография и Ромен Роллан. Собр. соч., т. XIX). Кришна-Нараяна также связан с Гималаями и даже с загималайскими горами таинственного «Белого Острова» (ср. «Нараяния»), связан он с горой Гандхатаманой, которую легенда о Раме перенесла на юг, за хребет Виндхью; по другим сказаниям, она находится в области среднего течения Ганга и даже в Гималаях. Оба бога связаны с символикой змея, одной из древнейших символик. Она присуща месопотамской, египетской и индийской культурам. Характерно, что везде она амбивалентна. В Египте ритуал заклęcia и проклятия Апопи совершался ежедневно по утрам, чтобы помочь юному Гору, сыну Озириса, справиться с вечно уничтожаемым и вечно вновь возникающим князем тьмы и мрака, князем Смерти—Апопи*. Его величество Ра был

* Апопи очень близок индийскому Шеша-Ананте.

укушен змеем, желавшим узнать «настоящее», «тайное» имя Ра. Жгучий и губительный змеинный яд даёт основание связывать змей с огнем, его разрушительной силой, с другой стороны, змеи (две кобры) — уреус фараона — символ долголетия, здоровья.

Иудаизм также знает два значения змея «наош» — коварный соблазнитель, причинивший несчастье всему человеческому роду, и «нохаш» — спасительный символ «медного змея». Интересно, что «медь» и «змей» в древнееврейском языке различаются только вокализацией, а не начертанием, что означает тождество каббалистической символики этих двух слов.

Циммер говорит, что символ змея — древний дравидский символ, вошедший в индуизм вместе с новыми богами: Вишну-Кришной, Шивой и Буддой, обоженным и отождествленным с Вишну.

Шива-Пашупати Трайамбика связан главным образом с отрицательной символикой змея, но в Тантрах учение о «Змеинной силе» дает и положительный аспект (ср. учение о чакрах). Арбман, касаясь вопроса о связи Рудры-Шивы со змеями, замечает, что в свите Рудры много нагов (мудрых змеев); при жертвоприношении Рудре внутренности жертвенного животного отдавались змеям (по символике сходства змеи и кишечника). Шива носит змей в виде наручников; в его волосы вплетены змеи. С другой стороны, змея выражает оплодотворяющую силу природы, поскольку связана с водой. Выражение «ручей, река змеится» — пережиток этой символики. То, что для нас лишь метафора, для древнего было реальностью.

Ману (1,10), говорит, что древние воды назывались, $\bar{p}a\bar{g}a$, так как они $\bar{p}a\bar{g}a$ (человек, мужчина) являлись местопребыванием Брамь. Бхандаркар считает, что эта традиция восходит к «Ригведе» (X, 82, 5 и сл.). Приводим текст по переводу Бхандарка:

«5. Раньше неба, पहले этой земли, पहले живых богов, что это за семя, которое изначала содержали воды и в котором существовали все боги?

6. Воды содержат тот самый зародыш, в котором существуют все боги; на пупке нерожденного стояло нечто, на чём стояли все вещи».

Позднее «зародыш» был отождествлён с Брамь, а «нерождённый» — с Нараяной. Идея Нараяны развилась, как полагает Бхандаркар, в период поздних Брахман и Араньяк. В «Шатапатхабрахмане» (XII, 3, 4) говорится, что пуруша Нараяна произвел Васаву, Рудру и Адитьев. В период «Брахман» Нараяна считался старше Васудэвы; их отождествление произошло в эпический период (Бхандаркар, 1, с. 31). Нараяна изображался лежащим среди безбрежного океана вечности на змие Ананта (Бесконечность) или Шеша, хотя нужно заметить, что это поздний пуранический образ (VII—VIII вв. н. э.), когда уже осуществлялось отождествление Нараяны с Бхагаваном-Гопалой-Кришной, но еще в «Нараяния-упанишаде» сказано, что Нараяна далёк от Мадхусуданы и отпрыска Дэваки.

Оба бога Шива-Трайамбика-Пашупати и Бхагаван-Гопала-Кришна вошли в браманизм с насильем, выдержав большое сопротивление. Что

это так в отношении Шивы, свидетельствует существующая в нескольких вариантах история о том, как Шива добился, чтобы ему приносили жертвы (ср. «Махабхарата», XII, 284—285). Ему, действительно, пришлось учинить погром всем ведическим богам, отстаивая своё право.

Арбман говорит, что в ритуале Трайамбика-хома Рудра приглашается к жертве, по вкушении которой ему предлагается поскорее удалиться к *Muṣavatah* («Шатапатхабрахмана», II, 6, 12, 14). Кришне-Гопале тоже пришлось выдержать немалую борьбу. М. Рой утверждает, ссылаясь на гимн Ригведы, обращенный к Индре, что Кришна был сыном рабыни и поднял восстание, за что Индра, исполняя приказ Праджапати, содрал с Кришны его чёрную кожу (1, с., с. 140). Во всяком случае, даже в «Харивамсе»* сохранены сказания о борьбе Кришны с Индрой. Есть сказание о Кришне, что он украл у Индры коров. Индре приносились кровавые жертвы, а вишнуизм боролся против них и, таким образом, лишил Индру привычных жертв. Когда Индра их потребовал, Кришна сказал своему народу: «Наши боги коровы, холмы, реки», и поэтому Индре было отказано в жертве. Индра решил затопить непокорных, но Кришна поднял одной рукой гору (Говардхану — «Взрачивающую коров») и одиннадцать дней держал её над своими стадами и пастухами, пока Индра не сдался. Этот мотив часто встречается в вишнуитском искусстве.

Шива-Рудра и Нараяна-Кришна связаны с образом коня, буланого (*hari*) для Кришны и черного (*śvavaśva*) для Шивы-Рудры; Арбман указывает, что Яма, к которому в позднейшем буддизме перешли многие функции Шивы, также владел черными лошадьми.

Пураны помещают в Гималаях царство Куверы, сына Шивы, населенное киннарами, кимпурушами, якшами. По буддийским текстам, у киннаров и кимпурушей лошадиные головы, почему эти существа называются еще «ашвамукха» — лошадиноголовые.

В символике «Гиты» Кришна-Васудэва-Вишну является колесничим Арджуны, то есть, принимая символику «Чхандогья-упанишад», руководит его манасом и индриями; в X главе Кришна, перечисляя свои силогипроявления (вибхути), отождествляет себя с Читрататхой (Пестрая колесница), главой гандхарвов. Пшилуский сближает индийских гандхарвов с греческими кентаврами. Он допускает, что само название происходит от дравидского *ghota* — «лошадь», вытеснившего санскритское *aśva*. В связи с вопросом о явлении Нараяны в образе коня уместно коснуться еще одного мифологического образа — Шалихотры. Это имя пишется *Śālihotra* или *Śāligotra* (редко). Обычно оно толкуется так: (*śāli* — рис, *hotra* — приношение) тот, кому дают рис, — конь. Об этом мифическом существе лишь вскользь упоминается. БПС указывает всего три места в «Махабхарате», где встречается это слово: III, 2798

* «Харивамса» — «Род Хари», или «Сказание о роде Кришны» — былина о княжеском роде Кришны-Нараяны. Индийская традиция иногда называет «Харивамсу» XIX книгой «Махабхараты», но эта концепция мало популярна в Индии, так как она нарушает священную игру с числом восемнадцать, принадлежащим Кришне; у европейских санскритологов она также не популярна, потому что язык и стиль «Харивамсы» ближе к Пуранам, чем к Эпосу.

(«Наль», XIX, 28), где говорится об одном риши, знаменитом знатоке лошадей. В III, 6077 говорится об источнике Шалихотры (Ṣalihotrasya tirtha). Наиболее интересным является XII, 12759 («Мокшадхарма», гл. 338); Шалихотра назван здесь сыном Капилы. В числе прочих ришей он присутствует при совершении ашвамедхи: ведёт ритуал как жрец-хотар, ашвамедху совершает Брихаспати. Пришедший к жертве Нараяна здесь назван Nagimedha, что прямо сближает эту главу с первой частью «Брихадараньяка-упанишады». Брихаспати, опытный жрец богов, не видит пришедшего к жертве Нараяну и приходит от этого в ярость, размахивает жертвенной ложкой, чтобы побить дерзкого нового бога, которого он не видал и, как ему объясняют его сыновья, успевшие уже примкнуть к новой секте, которого он и не может видеть. Так старое поколение жрецов встретило нового бога, если не копьями, то увесистыми жертвенными ложками. Знаменательно, что здесь он сам есть и жертва, и вкушитель. Nagimedha пришел вкушать aśvamedha, а среди жрецов присутствует конь и знаток коней, имя которого, быть может, следовало бы читать наполовину по-дравидски Ṣalighota. Если допускать вместе с Пшилуским возможность изменения дравидского ghotā на gandharva, то тем более можно допустить, что непонятное ghotā было заменено понятным hotra. Ведийской религии в высокой степени не свойствен зооморфизм. Нужно думать, что голову вепря, с которой Вишну изображен в своём подземном храме в Бадари, и лошадиную голову, как его изображают в «Нараянии», он получил от дравидов или других народов, населявших Индию до 'арьев. Кришна также отождествляет себя с Уччайшравой, первообразом коней. Но самое важное отождествление выражается именем Nari и сказанием о явлении Нараяны как конноголового бога, описанном в «Нараянии».

Оба культа зародились, по-видимому, в одно время в конце периода Упанишад; есть поздние вишнуитские (их больше) и шиваитские упанишады; есть две упанишады, только формально связанные с этими богами; с Вишну-Кришной — «Бхагавадгита», с Шивой — «Шветашватара». О взгляде М. Роя и его обосновании утверждения, что «Гита» не есть сектантское произведение и лишь формально не причислена к Упанишадам, см. в введении к «Бхагавадгите», 2-е изд., 1960, с. 25 и сл. «Гиту» и «Шветашватара-упанишаду» сближали давно, это сближение можно считать традиционным и общепризнанным. Оба культа отражены Эпосом вишнуизма: из восемнадцати пуран — десять вишнуитские («Рамаяна»), несомненно, вышли из среды кшатриев, и вишнуизм в них отражен несравненно ярче: «Рамаяна» вся посвящена истории аватара Вишну-Раме, а в «Махабхарате» другой аватар, Вишну—Кришна, является одним из ведущих героев поэмы. Шиваизм, связанный с кастой браминов, отражён поэмой значительно слабее, часто отрицательно. «Махабхарата» отразила и соперничество богов, вплоть до открытого сражения между ними (ср., например, XII, 344, вся X книга, где Шива представлен покрывателем гнусного преступления—предательского убийства спящих). В других местах поэмы, где поработала рука браминов, Шива отождествляется с Вишну и даже кое-где (особенно в книге XIII) его превосходит. В общем, места с положительным изображением Шивы явно более позд-

ние и в основном тоне «Махабхараты» — отношение к Шиве отрицательное. Это показывает, что в первой половине первого тысячелетия до нашей эры, когда создавалась «Махабхарата», соперничество богов (то есть отдельных социальных групп, ими символизируемых) было в полном разгаре. Бхандаркар (Вишнуизм, с. 9) замечает, что кшатрии времён Упанишад активно занимались религиозной спекуляцией и считались первыми обладателями нового знания. Оба культа отражены в памятниках более поздней эпохи — в «Пуранах» (середина первого тысячелетия нашей эры), но также с явным перевесом вишнуизма: из восемнадцати пуран — девять вишнунитских, к ним ещё можно причислить «Харивамсу» (историю рода Хари), так называемую девятнадцатую книгу «Махабхараты», а по существу — девятнадцатую пурану. Если учитывать объем и авторитетность памятников, то перевес в сторону вишнуизма окажется еще более внушительным.

Оба культа вносят в браманизм женское начало, слабо выраженное в религии Вед; это дало толчок к развитию религиозного эротизма, в некоторых сектах достигшего степени оргазма. В этом надо отметить резкое преобладание шиваизма; никогда культ Шри-Лакшми-Радхи в вишнуизме не достигал степени развития культа Кали-Дурги-Умы в шиваизме, где мужское начало было оттеснено на второй план и стало резко преобладать женское начало.

Эротика в вишнуизме приняла также форму придворной эротической поэзии, в крайних своих выражениях доходившей почти до порнографии, с другой же стороны, она вылилась в экстатические гимны альва-ров и опьяняющие киртаны бенгальских мистиков.

Эротика шиваизма иногда выражалась в садистическо-мазохистических самоистязаниях, в очень жестоких жертвах Ренукам, сопровождающихся страшным истязанием жертв в оргиастических ритуалах некоторых тантрических сект (впрочем, такие оргиастические секты, но несколько иного оттенка, существуют и в вишнуизме). Оба культа столкнулись с ведической обрядностью, прежде всего с вопросом о жертвоприношениях, но каждый из них разрешил этот конфликт по-своему. Вишнуизм преобразовал ведическую обрядность в сторону её смягчения; вместе с буддизмом он восстал против кровавых жертвоприношений и заменил их приношением воды, цветов, плодов (ср. «Бхагавадгита», IX, 26). Шива с дикой злобой потребовал жертв только себе, разогнал всех других богов и учинил полный погром. Дакше — так повествует «Мокшадхарма». Шиваизм не только не ослабил кровавых жертвоприношений, но даже усилил их, так как оживил практику человеческих жертвоприношений. Известный гимн «Ригведы», X, 90 — гимн о жертвоприношении Пуруши (впоследствии отождествлённого с Нараяной), нельзя понимать чисто символически: согласно «закону подобия» магического мышления, «то, что внизу, подобно тому, что вверху, и то, что вверху, подобно тому, что внизу». Раз гимн говорит о жертвоприношении небесного Пуруши, то на земле должно было совершиться подобие небесной жертвы — земной ритуал. Лоу указывает, что в ранних палийских текстах утверждается существование действи-

тельных человеческих жертвоприношений — пурушамедхи наряду с ашвамедхой (1, с. с. 205).

Есть основание думать, что впоследствии человеческое жертвоприношение было заменено жертвоприношением коня как особо дорогого имущества человека. У древних скифов и славян существовали оба вида жертвоприношений, а ведь предполагается, что скифы и славяне — близкие родичи арьев. Весьма любопытно, что у марийцев существовал обряд приношения в жертву коня; ещё в начале тридцатых годов мне приходилось встречаться с людьми, видевшими этот обряд. Поразительно, что он и по форме напоминает ведический: коня перед жертвоприношением пасли на воле один год. Жертва богу Кереметью совершалась за всё общество (село). Можно думать, что начало «Брихадараньяка-упанишады» свидетельствует о такой замене: в Ригведе описывается космос как тело Пуруши, а в упанишаде — как тело коня. Вся первая часть упанишады (Madhukandam) посвящена изъяснению мистического значения ашвамедхи. Напрашивается мысль о сходстве первой части упанишады с «Нараянией», где мир также символизируется в образе коня. Может быть, не случайно некоторые подробности человеческого жертвоприношения у перуанцев совпадают с ритуалом ашвамедхи: пленный юноша, признанный годным для принесения в жертву, целый год окружался заботами, его малейшие прихоти исполнялись. В день летнего солнцестояния юношу уводили в храм бога Солнца и там жрецы нападали на него с настоящим оружием, а ему давали деревянное оружие, которым он должен был защищаться. Дело кончалось тем, что юноше вспарывали грудь и вырывали сердце.

Так в жертву богу приносился бог, воплотившийся на земле. Шивизм оживил человеческие жертвоприношения; с древних времен и на всем протяжении истории шиваизма этот обычай особенно практиковался среди поклонников Кали; секта тугов, поклонников богини Кали, приносивших богине человеческие жертвы, существовала ещё в начале прошлого века (Абрамян). В памятнике XI века «Двадцать пять рассказов Веталы», в двадцать пятом рассказе повествуется, как коварный кудесник-брамин задумал принести в жертву царя Викрамадитью (начало XI века), но царь, своевременно узнав о замысле, сам принёс брамина в жертву богине Кали и получил от неё милости. Сенар говорит, что ещё в его время (1896 г.) в Бенаресе существовала, правда, немногочисленная и презираемая секта агхоров (неужасающихся). Это одна из шиваитских сект, в древности совершавшая человеческие жертвоприношения, а впоследствии члены секты стали пожирать трупы. Лишь позже тантристы смягчили эти обряды, выполняя их символически в садхане.

В обоих культах есть два рода пуджи: образный, то есть почитание живописных и скульптурных изображений, и безобразный, то есть почитание символа. Символом Шивы является лингам — образ соединения мужского и женского начала; это одна из форм символики креста, почтившегося как священный символ, задолго, вероятно за тысячелетия до христианства (ср. анкх египтян как символ бога). Нет сомнения, что лин-

гам — неарийский символ. Культовые изображения фаллоса были найдены при раскопках Мохенджо-Даро. Фаллический культ тесно связан с культом змей. На юге Индии, где преобладает дравидское влияние, встречается изображение змей (двух или одной), оплетающих фаллос, по типу кадуцея Гермеса, символа того же происхождения и значения (ср. Циммер. Искусство индийской Азии и Мифы и символы). Символика лингама не представляет особых трудностей для элементарной расшифровки, хотя сам вопрос о фаллических культах и вообще о сексуальности в религии весьма обширен. Большие трудности представляет расшифровка символа Нараяна-Вишну-шалаграмы. Этим вопросом интересовался Чандхури. Автор отмечает, что вопросу о безобразном почитании Нараяны не уделяется достаточного внимания, хотя именно этот культ преобладает в настоящее время. Автор считает, что Нараяна особое божество, почитаемое в племени сатватов*. Нараяна связан с системой панчататры. С развитием культа Васудэвы Нараяна стал отождествляться с Васудэвой, а потом — рассматриваться как одна из форм Вишну. По мнению Чандхури, нет ничего общего между Нараяной и Кришной-Гопалой. Культ Нараяны остался в форме безобразного почитания Вишну *śaḷagrāmaśiḷa* (он развился не ранее I—II вв. н. э.**). Шалаграмой называется слоистый камень, кремнёвый аммонит, находимый в реке Гандаке. Река размывает куски породы так, что в камне образуется полость, в которой хорошо видны слои камня; чем больше в камне слоёв, тем он ценнее в культовом смысле, так как число слоёв указывает, сколько аватаров Вишну представлено в камне. Ясно, что перед нами остатки очень древнего фетишизма неведического происхождения. Чтобы переосмыслить фетиш в духе вишнуизма, в «Пуранах» («Брахмавайварта», «Агни», «Вараги-пураны», относящиеся к поздним) создан целый миф, почему Нараяна превратился в камень. Радха прокляла Гандаки, одну из гопи (пастушек), возлюбленную Кришны, пожелав, чтобы та родилась смертной; проклятие исполнилось, и гопи родилась царевной по имени Туласи и вышла замуж за Судатагопалу (хорошо самообузданный пасхух), одного из поклонников Кришны-Гопалы, который тоже из-за проклятия Радхи родился в виде даитя Шанкачуды. За выполненное самоистязание (тапас) Брама дал ему владычество над миром и неуязвимость до тех пор, пока Туласи будет ему верна. Когда Шанкачуда стал притеснять богов, Брама, Шива и другие боги явились к Нараяне просить защиты. Было решено, что Шива вовлечёт Шанкачуду в битву, а Нараяна нарушит целомудрие его жены, приняв образ её мужа. Этот план был приведен в исполнение, и Туласи прокляла Нараяну, пожелав ему стать камнем и утратить сознание; произнесённое проклятие, она припала к ногам Нараяны. Нараяна сказал, что она изменит форму, он же — последует

* *Сатваты* — название южного племени ядавов, народа, к которому принадлежал Кришна. Бхандаркар приводит мнение Патанджали (грамматика), считающего, что сатваты — другое название вришнейцев.

** Трудно согласиться с автором, что с этого же времени развился и культ Шивы как лингама.

за ней. Туласи стала рекой, а Нараяна — утёсом, каменное тело которого обмывает река. Гандаки совершила самоистязание, чтобы Нараяна стал её сыном. Нараяна сказал, что, как шалаграма, он всегда в её лоне как сын. В шалаграме присутствует и богиня Лакшми, так что поклонение шалаграме заменяет паломничество в святые места. Шалаграму необходимо иметь для выполнения разных обрядов, где требуется присутствие божества как свидетеля: ритуал брака, агнихотра и пр. Заслуживает внимания, что более либеральный в кастовом отношении вишнуизм в шалаграмашиле создаёт больше запретов, чем шиваизм в лингашиле: лингама могут касаться все, даже женщины и шудры, а шалаграмы — только члены трёх высших каст и только мужчины.

Изложенное позволяет сделать следующие выводы: шалаграмашила (культ шалаграмы) есть составная часть сложнейшего социального явления — вишнуизма. Здесь заметна спайка разнородных моментов — древнего примитивного фетишизма неарийского происхождения, якобы связанного с культом Нараяны, и утонченной диалектики Панчаратры.

Култ шалаграмы следует отнести к сексаульным культам, о чём свидетельствует всё строение легенды, характерной для переходного момента матриархата (Кришна и его возлюбленные, Нараяна — муж замужней женщины) и патриархата (самоуправство главы патриархальной семьи, требование от жены безусловной верности и покорности). Интересен штрих из психологии материнства: перенос чувства жены (любовницы) на ребёнка — муж становится физически и психологически ребёнком. Легенда «Вараха-пураны» о шалаграме, объясняющая название «шалаграма» («шала» — название известной породы деревьев, употреблявшихся как строительный материал, и «грама» — «деревня»), повествует, что Нараяна явился мудрецу Шаланкаяне в виде дерева шалы, откуда и название местности Шалаграмакшетра (кшетра — поле). Это бесплодная более поздняя богословская экзегеза, и ничего больше. Оба течения — вишнуизм и шиваизм — развивали практику йоги. В настоящее время преобладают йогини-шиваиты, и Шива именуется «Владыкой йоги» (причём подразумевается раджайога, включающая хатха- и джнанайогу), в древности же, по свидетельству «Бхагавадгиты», так именовался Кришна-Хари (XVIII, 78), причём «Гита» имеет в виду бхакти и кармайогу. Эти параллели можно было бы продолжить, но и сказанного достаточно, чтобы убедиться в существовании параллелизма двух течений йоги: более древнего — вишнуитского и несколько более позднего — шиваитского*. Может быть, правильнее было бы сказать — одного, но пошедшего по двум социальным руслам — варнам кшатриев и браминов. Ясно, что эти течения в своём параллелизме и в своём антагонизме отражают важные социальные процессы, совершавшиеся в арийском обществе.

Ведическая религия, принесенная кочевниками арьями с севера, уже не соответствовала новым условиям жизни, иной природе, иным развивавшимся социальным отношениям. Каста жрецов, претендовавшая

* Это касается только связи шиваизма и вишнуизма с творениями Эпоса, а не процессов безотносительного развития обоих культов.

на положение «земных богов», встретила сопротивление касты кшатриев, быстро растущей и укрепляющейся в постоянной борьбе за освоение новых земель. Это ускорило процесс дифференциации каст. В ведические времена, по-видимому, глава патриархальной семьи осуществлял, по крайней мере отчасти, и функции домашнего жреца. Лефевюр, ссылаясь на Рено, считает, что ведический ритуал первоначально заключался не в «настоящем» жертвоприношении, а в торжественном возжигании домашнего огня. Естественно думать, что этот ритуал совершал глава семьи. Существует мнение, что творцами ведических гимнов были не только брамины, но и кшатрии.

В «Махабхарате» встречаются ясные указания, что брамины выполняли дела кшатриев (например, брамин Дрона учил царевичей военному делу и сам принимал участие в битве). А кшатрий Вишвамित्रа, еще не будучи брамином, совершал жертвы и был гуру брамина (вып. III этой серии «Путешествие Бхагавана», гл. 105, шл. 18). Лоу указывает, что были брамины, добившиеся царской власти (I, с. 157—158). Все факты говорят о том, что процесс дифференциации каст еще не был вполне закончен в период создания «Махабхараты». Именно этот процесс и обострял классовую борьбу: каждая варна стремилась отвоевать себе возможно больше прав. В сознании людей тех времён политика еще настолько тесно была связана с религией, что часто говорилось не о войне двух народов, а о войне богов (ср. например, «Сам Йегова воевал против врагов Израиля», Паралипоменон, II, XX, 29). Естественно, что чем больше обострялись отношения между людьми, тем больше обострялись они и между богами: когда дело доходило до открытых стычек между браминами и кшатриями (ср. «Махабхарата», вып. IV этой серии, «Анугита», гл. 29, шл. 22; гл. 30 и сл.), доходило дело до стычек между Вишну и Шивой. Сознание, что это—братоубийственная распря, вылилось в сказание о сражении двух аватаров Вишну друг с другом; бесчинствующего и убивающего кшатриев аватара Вишну, брамина Парашураму, усмиряет раджа Рама, также аватар Вишну. В бассейне Инда арии столкнулись с еще не отождествленным народом, условно называемым народом «культуры Инда». По всей вероятности, это было дравидское племя. Народ этот уже усвоил городскую культуру и социально стоял выше кочевников арьев. Считается, что кочевники одержали победу благодаря тому, что пользовались лошадьми. Но, как это часто бывает, менее культурные победители стали испытывать влияние побеждённых. Есть основание думать, что среди жителей долины Инда была развита йога и культ Великой Матери, об этом убедительно говорят раскопки в бассейне Инда: было найдено много статуэток, изображающих Великую Мать, и мужские фигуры в типичных йогических позах (Циммер. Искусство индийской Азии... и другие его работы, приведенные в библиографии). Пришельцам надо было вести борьбу на два фронта: с одной стороны, против высококультурного народа, развившего земледелие, скотоводство, как о том свидетельствует история Рамы: он видел на Ланке прекрасные поля, роскошные сады, хорошо укрепленный, благоустроенный город; с другой стороны, с полудикими лесными жите-

лями или народами, кочевниками-скотоводами. Вождем такого пастушеского народа и был Кришна-Гопала. Слово «кришна» — санскритское, но имя — не ведическое; его нет среди длинного списка учителей, приводимого в «Брихадараньяка-упанишаде» (6, 5, 1); в древних и средних упанишадах оно встречается лишь раз, в уже упоминавшемся тексте «Чхандогья-упанишады» и в «Нараяна-упанишаде» (4, 5), где говорится о Кришне, сыне Дэваки. В «Махабхарате» оно встречается неоднократно; Кришна — сын Дэваки, сын Джаматагни, Двайпаяна. Особенно загадочен Кришна-Двайпаяна (Островитянин), принимающий такое непосредственное участие в делах рода Куру; фактический отец Дхритараштры, он вместе с тем живет на далёком острове и его сыну Шукре нужно проделывать немалый путь, чтобы попасть в страну Бхарат. Все эти Кришны не простые люди — они брамины, цари, великие йоги. Ясно, что они являются носителями иной, незнакомой арьям культуры, которую они осознавали как высшую. Класс воинов сталкивался с новыми идеями, новыми нравами; всё это подлежало осмысливанию, усвоению.

Археологические раскопки в бассейне Инда позволили Маршаллу, их руководителю, считать, что религия народа «культуры Инда» едва отличима от фаллического культа Шивы и Дурги; хотя и осуждаемый Ведами, он стал основой индуизма. Многие правоверные брамины, за исключением некоторых шивантов, считают для себя обязательным иметь в своей божнице и лингам, и шалаграму.

Макниколь (I, с., с. 17—18), ссылаясь на мнение Маршалла, говорит, что, помимо народной религии, у древних жителей Индии должна была существовать эзотерическая философия. Автор считает, что религия Вишну в период Эпоса была больше связана с ведической традицией, нежели религия Шивы, более непосредственно исходящая от народа «культуры Инда».

Оппортунизм браминства широко допускал амальгамы, так что в индуизме легко уживался пантеизм, монотеизм, теизм и даже атеизм; он допускал культ демонов, героев, предков и «мог угодить на все вкусы», по выражению Макниколя (I, с., с. 27), но все это допустимо лишь при одном условии: обеспечении браминов кастовой властью и доходами.

В эпоху Эпоса браминство столкнулось с новыми течениями, попавшими в среду арьев через варну кшатриев, что явствует из Эпоса, в частности из «Махабхараты». Течения эти были настолько сильны, что их нельзя было отбросить, а значит, приходилось лавировать: Шиву нужно было отождествить с Рудрой, а Кришну-Васудэву-Говинду-Нараяну — с Вишну.

М. А. Рой горячо защищает «Гиту» от нападок европейских учёных, в частности, Гарбе, с одной стороны, и от индийских ортодоксов — с другой, старательно подбирает факты, говорящие против традиционного утверждения, что «Гита» — сектантский памятник бхагаватов-панчаратринов. Автор выдвигает теорию, что «Бхагавадгита» есть упанишада типа и периода «Шветашватары», приспособленная бхагаватами для своей

цели; они внесли в «Гиту» вишнуитские имена Кришны*. Несомненно, Кришна выступает в «Гите» как человек, хотя и боговдохновенный. Во многих местах (V, 14—15; VIII, 3 и пр.) Кришна говорит о боге в третьем лице, что отмечает и Гарбе, делающий отсюда вывод, что процесс обожествления Кришны в «Гите» еще не совсем завершён. Употребление «Гитой» слова «бхагаван» М. А. Рой не считает доказательством принадлежности «Гиты» к секте бхагаватов, так как этот термин широко употреблялся по отношению к почтенному лицу. Для подтверждения своего взгляда Рой приводит ряд текстов из Вед, Брахман, Упанишад: в «Ригведе» (I, 1, 64, 40; VII, 41, 1 и пр.), в «Шатапатхабрахмане» (1, 8 и пр.), в «Брихадараньяка-упанишаде» (II, 4, 13), в «Чхандогья-упанишаде» (IV, 3, 2) и во многих других местах слово «бхагаван» употребляется в смысле «досточтимый». Даже к Будде его последователи обращаются: «бхагаван». В «Махабхарате» можно найти много мест, где слово «бхагаван» носит нарицательный характер. В параллель этому можно заметить, что в семитских языках слово «адон» и «баал» носили широко нарицательный характер, и обращение к человеку «адони» (господин мой) было вполне допустимым; эти слова применялись каждым народом, на языке которого они существуют, по отношению к своему адону, своему баалу, и все же вавилонский Бэл и еврейский Адонай понимались как имена собственные. Если в древнееврейских памятниках слово «адонай» заменяло произносимое имя бога, то позже, в период создания Каббалы, оно все же стало специфическим именем десятой сефиры. Слово «баал» тоже применялось не в качестве имени собственного, а в качестве нарицательного, как, например, в слове «балшем» — «владыка имени» (ср. русское «волшебник»). Такой же процесс происходит и в русском языке со словом «господь»; в древнеславянском языке слово это носит ещё определённо нарицательный характер, позже, в русском языке, оно приобрело характер имени собственного. Можно полагать, что слово «бхагаван» стало применяться как собственное имя Кришны-Васудэвы, может быть, позже создания «Мокшадхармы», возможно, в эпоху Пуран. Вероятно, это происходило параллельно и в буддизме; в махаянизме это слово стало утрачивать нарицательный характер. Несомненно, что в «Гите» имя Кришны-Васудэвы еще очень слабо связано с именем Вишну, которое лишь три раза упоминается в 700 шлоках «Гиты»: два раза как обращение Арджуны к своему гуру (XI, 24, 30)**; а в третий раз это слово встречается в X, 21, где о Вишну говорится лишь мельком, при перечислении главных представителей других групп, то есть скорее в духе пантеизма.

Из этого можно сделать вывод, что ко времени создания «Гиты» Вишну уже был выдвинут как глава Адитьев, но еще как *primus inter pares*. Названные тексты скорее показательны, насколько слаба была

* Более подробно взгляды М. А. Роя изложены во введении ко второму изданию перевода «Бхагавадгиты», в этой серии переводов из «Махабхараты». Многие замечания Роя заслуживают внимания тех, кто пожелает проанализировать процесс развития вишнуизма.

** Можно согласиться с Роем, считающим, что в этих шлоках слово «Вишну» вставлено позже.

связь Кришны-Васудэвы и Вишну, что бросается в глаза даже при поверхностном знакомстве с «Гитой». Утверждение Лямотта, что в «Бхагавадгите» Кришна объявляет себя богочеловеком, живым воплощением сущности Вишну-Нараяны (I, с. с. 12) слишком категорично и не обоснованно: в «Гите» ни разу не упоминается о Нараяне и лишь мельком упоминается о Вишну. Прав М. А. Рой, настаивающий на том, что такое обстоятельство совершенно не вяжется с представлением о «Гите» как о сектантской книге бхагаватов. С этим, по мнению Роя, никак не вяжется и отсутствие в «Гите» мифов о Вишну, которыми так богат позднейший вишнуизм. Кришна говорит в общих словах о «многих своих рождениях» (IV, 5), скорее излагая теорию перевоплощений, хорошо известную Упанишадам, вне какой-либо зависимости от вишнуизма; он не делает даже намека на теорию аватаров Вишну, чётко излагаемую в «Нараянии»*. Нет в «Гите» и намёков на легенды о Кришне-Гопале, рассказываемые подробно в «Харивамсе» и в «Бхагавата-пуране». Это также свидетельствует о том, что образы Кришны-Ядавы, Кришны — сына Дэваки, Васудэвы-Нараяны слились постепенно с образом Вишну и что в период создания «Бхагавадгиты» процесс образования вишнуизма был далеко не закончен, может быть, он только начинался; в силу этого нельзя рассматривать «Гиту» как вишнуитское, сектантское произведение, хотя нет никакого сомнения в том, что позже она стала священной книгой преимущественно вишнуитов.

В специальной литературе много и достаточно бесплодно обсуждался вопрос о Кришне как об исторической личности. Лямотт считает такие изыскания малообещающими; изложив мысли об этом наиболее авторитетных исследователей, он не считает нужным самому заняться этим вопросом. Конечно, сама противоречивость мнений наиболее выдающихся ориенталистов показывает, что нет достаточно четких данных, позволяющих прийти хотя бы к минимальным, но общепризнанным выводам. В истории вишнуизма вопрос о «действительной» личности Кришны не так уж важен, однако для выявления социальной значимости этого образа, реальность которого можно установить гораздо более точно, он не лишен интереса. Так, наши былины об Илье Муромце еще не дают права утверждать существование его как исторической личности**, но это несколько не снижает его реальности как личности социальной.

Важно выяснить, что представлял собой культ Кришны, если не на первоначальной, то хотя бы на возможно более древней его ступени, и каково его отношение к секте бхагаватов. Среди исследователей, пробовавших составить биографию Кришны, Лямотт называет Барне (Barnet), Гарбе (Garbe), Хилла (Hill) в предисловии к «Бхагавадгите».

В литературе различают три Кришны:

1. Кришну-Васудэву, потомка Яду (Ядава), князя народа вришни,

* Массон-Урсель не без основания считает, что теория аватаров в вишнуизме заимствована от буддистов и джайнистов, где учение о периодическом явлении будд и джинов (победителей) или тиртханкаров (путеводителей) органически связано с основами того и другого течения.

** В пещерах Киево-Печерской лавры есть скелет какого-то человека богатырского сложения — его считают останками Ильи Муромца.

построившего город Двараку, родственника и верного союзника Пандавов.

2. Кришну — сына Дэваки, ученика Гхоры Ангираса; упоминаемого в «Чхандогья-упанишаде».

3. Кришну-Гопалу (Пастуха), любовника пастушек (гопи), убившего своего коварного дядю (*mātula* — брат матери), готовившего гибель племяннику. О нем повествуют «Харивамса» и «Пураны» («Бхагавата-пурана» и др.).

Можно считать общепризнанным, что сказания о Кришне-Гопале позднего происхождения, точнее, поздно попали в санскритскую литературу, так как есть основания думать, что они и до «Харивамсы» и «Пуран» бытовали как фольклор какого-то народа, жившего по нижнему течению Ганга, и были включены в число легенд о Кришне-Васудэве лишь в пуранический период. Рубен считает Кришну, сына Дэваки, и Кришну, союзника Пандавов, одним лицом; автор полагает, что есть возможность выделить исторические моменты из клубка легенд о Кришне, отчасти созданных в Иране о Кире (VI в. до н. э.) и лишь впоследствии перенесенных в Индию.

Рубен допускает возможность такого исторического «ядра». В Махатуре, приблизительно во времена Будды (560—484 гг.), в период скотоводческой культуры, жил воинственный царевич, сын Дэваки, Кришна. У него было два врага: Джапасанда из Магадхи* и перс Калайавана из Пенджаба, сатрап Кира. Калайавана, двигаясь с войсками персов на восток, к берегам Ганга, завладел Махатурой, но Кришне хитростью удалось его убить. Понимая, какая опасность грозит ему и его роду, Кришна бежал в Двараку. Выдвижение и слава Кришны начались после спетого им воинственного гимна, целиком переработанного около 300 г. под влиянием идей Каутильи**, автора «Дхармашастры». Так была создана «Бхагавадгита». Рубен считает, что этот самый Кришна был учеником Гхоры Ангираса, упоминаемого в «Чхандогья-упанишаде» (III, 17, 6), что категорически отрицают французские ориенталисты (Сенар, Валле Пус-

* Ананда Кумарасвами (1, с. с. 9) полагает, что собственно исторический период Индии надо считать с VI в. до нашей эры, начинается он с династии Магадхи; это период Брахман, Упанишад, ранних сутр. Циммер начинает период Упанишад с 800 г., Синха и Банерджи относят возвышение Магадхи к середине VI в. до нашей эры.

** Это мнение Рубена вызывает некоторое недоумение: «Артхашастра», подобно другим историческим трактатам Древней Индии, по духу весьма далека от «Гиты», в чем читатель сможет непосредственно убедиться, так как знаменитое произведение Каутильи издано Академией наук СССР, в русском переводе. Политические трактаты Древней Индии отличаются циничным макиавелизмом, по выражению Циммера: «Основные принципы их (то есть политических трактатов.— Б. С.)—принципы морских глубин, почему само учение называется матсья-ньяя, то есть основы закона рыб (крупная рыба мелкую пожирает—Б. С.)».—«Философия Индии», с. 36. «Артхашастра» поражает блеском своего языка и откровенным провозглашением принципа: «В политике все дозволено» (ср. I, с. с. 92—93). К литературе этого же рода относится и «Панчатантра», знакомая советскому читателю по переводу Сыркина. Лишь очень внешне принимая вещи, можно сравнивать «Гиту» с «Артхашастрой» Каутильи. Если даже и принять, что «Гита» и «Артхашастра» исходят из принципа «все дозволено», то Гита добавляет «во имя исполнения долга»; «Артхашастра» — «во имя выгоды» (*artha*).

сен, Лямонт). К. Мельвиль высказывает предположение, что Кришна был богом какого-то черного клана, но скоро был выдвинут в ранг сыновей Васудэвы, которому покровительствовал бог Вишну, потом стал самим Вишну. Автор видит начало истории этого Кришны в «Харивамсе», продолжение — в «Вишну-пуране», а расцвет — в «Бхагавата-пуране». Бхандаркар уделяет мало внимания имени «Васудэва», считая, что первично оно было личным именем, вторично ставшее родовым. Бхандаркар считает имя «Кришна» более важным. Автор указывает, что так звали творца 74-го гимна, восьмой мандалы «Ригведы». В третьей, четвертой шлоках гимна риши называет себя Кришной. Бхандаркар говорит, что род этого Кришны, именуемый «Каршаяна готра», — браминский, из группы родов, ведущих своё начало от Васишты. Автор допускает, что Кришна, сын Дэваки, ученик Гхоры Ангираса, о котором упоминает «Чхандогья-упанишада», происходит из этого рода (1, с. с. 10—11).

М. Рой (История индийской философии, с. 140), ссылаясь на Веды («Шатапатхабрахману»? — Б. С.), утверждает, что Кришна был сыном царя от матери шудры, поднял восстание против Индры и тот, с соизволения Праджапати, содрал с Кришны его чёрную кожу. Следовательно, Кришна — народный вождь, даже не кшатрий, а кшатта (как сын матери шудры). В ряде более поздних Упанишад («Маханараяна», «Атмабодха», «Нрисинхатапанья», «Раматапанья»), где уже чувствуется влияние Санкхьи, о Кришне упоминается лишь раз: в «Нараяна-упанишаде» (5), где сказано, что так благочестив был сын Дэваки, так благочестив был Мадхусудана, что он постиг Нараяну, пребывающего во всех существах. Итак, упанишада видит в Кришне лишь ревностного поклонника Нараяны, не больше. В этой упанишаде говорится, что Нараяна есть Шива, все боги и риши («Нараяна-упанишада», 2).

В «Раматапанья-упанишаде» дается заклятие (мантра) и в стихе 64 упоминается Нараяна; а в стихе 65 — Васудэва. М. А. Рой говорит, что Тилак отрицает тождество Кришны «Чхандогьи» и Кришны «Гиты». Бхандаркар думает, что отождествление Вишну с Кришной-Васудэвой совершилось в период между «Гитой» и «Анугитой» (ср. «Махабхарата», XIV, 53—55). Кумараппа Бхаратан также полагает, что «Анугита» завершает процесс отождествления Кришны с Вишну. Но в той же «Анугите», в первой её главе, Кришна представлен еще как человек, не способный повторить учения («Гиты»), преподанного им в состоянии йоги Арджуна: Бхандаркар отрицает органическую связь Панчаратров, учения бхагаватов, с «Гитой». Самой характерной чертой секты бхагаватов считается учение о бхакти, что ярко выражено в «Нараянии». Есть мнение, поддерживаемое преимущественно европейскими востоковедами, что бхагаваты породили бхакти; для подтверждения этого мнения обыкновенно ссылаются на «Бхагавадгиту», «источник бхакти», которую большинство специалистов, среди них много авторитетных, как, например, Тилак, считают сектантской книгой. Против этого мнения всё же восстает много пандитов: Шастри, М. А. Рой и др. Они утверждают, что бхакти можно видеть уже в Ведах и Упанишадах; доказательства этого положения обычно строятся на отождествлении бхакти и упасаны, с чем

трудно согласиться. Упасана (сидение внизу) есть вообще культ, богослужение, но это далеко не то, что бхакти. Несомненно, что ведические гимны нужно назвать проявлением упасаны; справедливо и то, что Упанишады стремились заменить физический культ символическим. В качестве весьма наглядного примера процесса символизации обряда можно указать на части «Чхандогья-упанишады», касающиеся Пранагнихотры (V, II), на «Агнихотра-упанишаду» и пр. Конечно, в этих памятниках уже заложены основы упасаны и садханы (*upasana*, *sādhana*) даже в смысле вишнуитской бхакти, но это ещё не бхакти как таковая, это только её *tertia vigilia*. Бхандаркар считает, что слово *bhakti* приобрело значение «благотворительная любовь» не ранее, чем в «Шветашватара-упанишаде». Даже Рамануджа (начало XI в. н. э.) не всегда понимает под термином «бхакти» любовь. В древности это слово означало «любимый», а не «любовь». Религиозные секты середины первого тысячелетия до нашей эры были по преимуществу атеистическими. Индийский ум легко предавался нравственной спекуляции и экзальтации, не сопряженной с верой в личного бога, что ясно видно в буддизме, а также в сухих моральных рассуждениях «Махабхараты» (I, с., с. 29). Несомненно, начало истинной бхакти положено «Бхагавадгитой» и против этого исторического факта трудно спорить. Но неправильно было бы отождествлять бхакти «Гиты» с вишнуитской бхакти, как её понимает даже «Нараяния», не говоря уже о более поздних памятниках. От стройности, величия и внутреннего спокойствия, от углубленности «Гиты» мало что осталось в «Нараянии». Этот памятник действительно носит выраженный сектантский характер, очень хаотичен в изложении, состоит из фрагментов весьма неравнозначных: наряду с отрывками высокой художественной и психологической ценности (из них лучший, стоящий на уровне «Гиты» — несколько шлок о созерцании Нарадой Брамь — гл. 34I, I—II), есть места в достаточной мере слабые. Заслуга движения сатватов заключается в том, что они внесли живое чувство, а следовательно, реализм в застывшую абстракцию браминских спекуляций, хотя, казалось бы, это парадоксально. Кришна, индийский Иван-царевич, близкий народу, боровшийся вместе с народом и за народ, живой среди живых, пастух из Бриндавана, способный на свершение великих подвигов, воодушевляемый горячей народной любовью, осознавший в себе коллективную душу, Кришна-младенец, до слёз трогательный материнское сердце индийской женщины, Кришна-юноша, живущий полнотой живого чувства среди своих весёлых подруг, Кришна — близкий природе, воплощающий мощь её производительных сил, Кришна — великий йогин, открывающий своему другу сокровенные тайны бытия — таким многоликим, вечно живущим, с любовью откликающимся на зов любви он являлся очам своих восторженных бхактов. Такая бхакти далека от холодных садхан символической агнихотры «Чхандогья-упанишады».

Очень выразительно говорит о культурно-историческом значении бхакти хранитель индийских коллекций Бостонского музея искусств Ананда Кумарасвами: «Постепенное принятие в арийскую религию этих (дравидских. — Б. С.) культов, замена абстрактного символизма антро-

поморфизмом, развитие теистической бхакти знаменует победу побежденных (дравидов) над победителями. Дравидское влияние сказывается во всем, где пуджа отличается от яджны» (1, с. с. 5).

Кумараппа Бхаратан констатирует, что у вишнуизма очень длинная история, начало которой теряется в дали веков. Имена Вишну—Кришна, Нараяна, Кришна-Гопала — сектантские; они свидетельствуют о том, что вишнуизм образован многими потоками, слившимися в одно русло. Кульминацию вишнуизма автор видит в Раманудже. Кумараппа Бхаратан решительно отождествляет Кришну-Васудэву, союзника Пандавов, кшатрия, раджу старшего брата Баларама-Санкаршаны и Кришну—сына Дэваки, ученика Гхоры Ангираса, упоминаемых в «Чхандогья-упанишаде». Автор считает, что Гхора Ангирас был жрец Солнца в его ведическом образе Вишну. Он научил Кришну понимать, что жизнь есть непрестанная жертва, что практика добродетелей ведёт к спасению, что в час смерти нужно обращать свою мысль к Сущности Жизни и что целью жизни является достижение Сурьи (ср. последний отдел Нараянии о «Собирателе колосьев»). В этом учении заслуживает внимания отрицание ритуализма, утверждение доступной духовной жизни для всех, кто деятельностью (кармой) выполняет свой долг — дхарму, осознание которой рождается из бхакти. В этом, по мысли Кумараппа Бхаратана, заключаются основные положения «Гиты» и всего вишнуизма.

Учение Кришны дало свободу человеческому чувству, оно боролось против незакономерных притязаний браминов, утверждая потенциальное равенство всех существ («Я одинаков ко всем существам...» — «Бхагавадгита», IX, 29; «Ищущие у меня крова, хотя б они были дурного лона... идут путем высочайшим» — IX, 32). Этот демократизм нельзя недооценивать, учитывая окружающую социальную среду и время. Йогендра Бхаттачарья подчеркивает, что даже современный вишнуизм допускает в секту членов низших каст и женщин, а некоторые вишнуиты, например, последователи Чайтаньи, — даже магометан (браманизм допускает одновременное участие в разных сектах, но в пределах индуизма).

Во время Эпоса популярность вишнуизма настолько возросла, что Панини (IV в. до н. э.) в IV, 3, 98 объясняет сложное слово *krishnarjuna* как «поклонник Кришны и Арджуны». Из этого нужно вывести, что во времена Панини существовал культ полубогов, богатырей Кришны и Арджуны, и слово получило уже такое распространение, что знаменитый грамматик нашел нужным заняться им. Приблизительно через два века известная беснагарская надпись на колонне Гаруды (180 г. до н. э.), сделанная греком, обращенным в вишнуизм, уже именует Васудэву «богом богов», отождествляя его с Вишну. Кумараппа Бхаратан считает слияние культов Васудэвы-Кришны и Вишну началом вишнуитского потока. Вишну — ведический бог, но его значение в Ведах второстепенно: он только помощник Индры. Вишну — одно из олицетворений Солнца. В этом смысле Кумараппа Бхаратан толкует слова «Гиты» X, 21 и XI, 30, что не очень убедительно, так как в X, 21 говорится не об Адитье (под которым Эпос, как правило, понимает Солнце), а об Адитьях, и

Кришна говорит о себе, как об их главе. В XI, 30 сказано, что Вишну своим жаром накаляет мир, но при таком описании не обязательно подразумевается Солнце: при описании аскезы различных подвижников, например Арджуны («Махабхарата», III, 38, см. вып. III этой серии), часто говорится, что тапас подвижника накаляет стороны света, оно и понятно, потому что *tapas* и значит «накаливание». По мнению Кумараппа Бхаратана, Вишну знаменует второй поток вишнуизма, третий — Нараяна, согласно традиции, он автор знаменитого гимна Пуруше («Ригведа», X, 90), Бхандаркар считает, что вишнуизм Пуран образован из трех сливающихся потоков: исток первого — Вишну и ведические боги, исток второго — Нараяна как космический философский бог; исток третьего — Васудэва — историческая личность. Но есть ещё, как подчёркивает Бхандаркар, четвёртый — наиболее поздний, но получивший особое значение — Кришна-Гопала (1, с., с. 35).

В «Шатапатхбрахмане» (XIII, 3—4) сказано, что Пуруша-Нараяна сам себя принёс в жертву и так создал мир. Кумараппа Бхаратан считает, что слова «Шатапатхбрахманы» — начало обожествления Нараяны, отождествления его с Пурушоттамой. Ведический гимн возносит пурушу настолько высоко, что не представляет его склоняющимся к жертвам, как склоняются Праджapati и Вишвакарман. Лишь четвертью себя он охватывает вселенную вместе с богами, а то в нём, что поистине бессмертно, в три раза больше. Пуруша породил вселенную (*vīraj*), а вселенная — пурушу. Пуруша есть Первосущий (*adīpuruṣa*), когда он производит мир, вселенную (*vīraj*) и Первородный, когда он порождается вселенной (второй раз он соответствует Хираньягарбхе или Нараяне). Вирадх (сияющий) впервые в гимне X, 90, олицетворяется как первоматерия, яйцо Брамь или первичные воды Нараяны (ср. Дейссен. История философии, I, 1, 153).

В «Махабхарате» дружба Нары и Нараяны многократно отождествляется с дружбой Кришны и Арджуны. Такое сопоставление можно нередко встретить даже в относительно ранних частях памятника; например, в «Книге Бхагавадгиты» (отдел VI книги, куда включена «Бхагавадгита») говорится, что сама богиня Кали явилась Арджуне и открыла ему тайну его сути: Арджуна есть Нара, Кришна — Нараяна; они связаны в веках как проявление одного пуруши.

В «Шатапатхбрахмане» (XIII, 61) сказано, что Пуруша-Нараяна учредил панчаратрасатту, то есть непрерывное пятисуточное жертвоприношение. Кумараппа Бхаратан считает, что отождествление Вишну-Нараяны и Васудэвы произошло в III в. до нашей эры; в «Тайттирья-араньяке» есть обращение к трём формам божества — Вишну, Нараяне и Васудэве. Слияние культов этих божеств произошло около начала нашей эры. Слияние Кришны, союзника Пандавов, и Васудэвы произошло, по мнению автора, уже в период создания «Бхагавадгиты». В начале нашей эры образ Кришны-Васудэвы сливается с образом Кришны-Гопалы.

«Нараяния» — древнейший текст, где полностью слиты Кришна-Васудэва, Вишну и Нараяна. Здесь уже нет и следа того разделения, которое так подчёркивает «Нараяна-упанишада». Но Кришна-Гопала еще

не появился; он появится позже — в «Харивамсе» и «Бхагавате-пуране», где уже утверждается полное «тождество побеждённых и победителей». Спокойная, торжественная бхакти «Гиты», выражающаяся в суровом выполнении долга, даже самого страшного долга — участия в войне, всегда братоубийственной, в «Нараянии» сменяется учением об экзальтированном преклонении экантинов, слепых и глухих ко всему внешнему, лишенных пола, сосредоточенных лишь на одном. «Нараяния» понимает бхакти как глубочайшую интраверсию. Наконец, третья стадия бхакти — буйная, разнузданная, безудержная в своём стремлении производить, культ дравидского пастуха из Бриндавана, способного без конца продолжать любовную игру среди лесов и холмов, из которых он вышел, чтобы опять сливаться с ними, — Великого Пана. Этот владыка лесов и холмов, призывающий свой народ к восстанию против чуждого ведического Индры, несущего рабство детям природы, и есть неуловимый Бхагаван. Это — Адон-Бэл, пришедший в незапамятное время через народы «культуры Инда» с берегов Двуречья к берегам священного Ганга; здесь он нашёл свою вечную, неизменную спутницу — Великую Матерь, Падму-Шри-Лакшми, пожелавшую принять форму Радхи, всегда неразлучную со своим супругом, ветреным любовником, постоянно ей изменяющим с нею же самой. На севере, в Иране, Адон создает трагедию Митры — оргийным шествием он проходит, как Дионис через Элладу, с возгласом: «Эвоэ, Вахх!», чтобы поставить свой жертвенник рядом с жертвенником беспощадного бога. Даже египетские боги не останавливают его, ибо он есть Адон-Бэл, которому подвластны не только земля, но и подземное царство. Спустившись в подземелья Абидоса, он творит там свою извечную мистерию*.

Индологи обычно очень туманно говорят о происхождении Кришны-Гопалы; некоторые из них видят в нём обожествленного вождя племени, другие принимают обратную последовательность: бог растительности превратился потом в легендарного вождя. Думается, что такие высказывания бесплодны, так как недоказуемы. Можно лишь сослаться на общий закон творимой легенды: как для маточного раствора соли нужен кристаллик, чтобы начал расти кристалл, так и для всякой легенды нужна какая-то, пусть маленькая, но реальная основа. По-видимому, в легенде о Кришне был такой же «кристаллик истины». У всякой легенды есть своя, более важная реальность, нежели «реальность объективного

* Бедж говорит (1, с., с. 228): «Сходство истории Озириса и вавилонского Бэла-Мардука слишком поразительно, чтобы пренебречь им. Кто заимствовал — вавилоняне ли у египтян, египтяне ли у вавилонян — остаётся вопросом». Шарль Отран считает, что Дионис родственен Атису и Адонису, которые в свою очередь являются вариантами Таммуза. Трагическая судьба Диониса Загрея, ритуал которого сопровождался поеданием жертвенного быка, очень близка судьбе Озириса. Это — разные варианты одного основного типа. Вот почему Геродот («Об Озирисе и Изиде») называет Озириса Дионисом. В Греции Дионис считался индийского происхождения, а Лидия лежит на одной из великих дорог в Вавилон. Достоянна внимания легенда о путешествии Диониса по Индии. Отран считает, что связи между шумерийской цивилизацией и «культурой Инда» возникли за четыре-пять тысячелетий до н. э., а к середине третьего тысячелетия они становятся определённой. Связи эти осуществлялись морским путем через Персидский залив и сухопутно через Туркменистан. Так, в течение веков шумерийская культура озаряла Западную Азию (I. с., т. 1, с. 51).

факта», — это реальность коллективной психики (а в некоторых случаях и индивидуальной), создающей легенду, реальность социального явления, воплощающегося в легенде.

Неарийское происхождение Кришны-Гопалы общепризнано. Но дальше начинаются загадки и догадки. И вполне возможно, что разгадку надо искать с другого конца, обращаясь на запад, к фактам, более известным и осмысленным историей. Это можно делать теперь смелее, когда найдено важное и столь недостававшее раньше звено, связующее культуру Передней Азии с доарийской культурой Деканского полуострова. Критские богини-матери, говорит Шарль Отран, поразительно напоминают дравидских *grama-devatā* (деревенских богинь). Младенец-бог постепенно вырастает, становится юношей, а потом зрелым мужем, а мать превращается в жену. Дионис — сын Семелы (славянская Земля) есть Бакхос (египетское *bakha* или *bakhis* — бык), а Кришна-Пастух есть оплодотворитель своих гопи. Из богов Греции единственно Дионис именуется *hegos* (герой), а Кришна есть *kshatriya*, *vīra*. Единственно Дионису приписывается овладение Индией. Дионис связан с древнешумерийским Ан-Ки—чета Небо-Земля (1, с., с. 50—51 и 158). Один из любимых эпитетов «Махабхараты» — это «ришабха» — бык в сочетании со словом «человек» или именем родовым, или собственным, например, «бхаратаришабха», «пурушоришабха» и т. д. Бёдж говорит, что уже в эпоху второй династии (середина IV тысячелетия до н. э.) был установлен культ *Bakha* (Черный Бык) в Какаме, то есть в городе «Чёрного Быка». Итак, Бакх чёрный (*krishna*) бык, есть Дионис, «покровитель Индии». Многие египетские цари любили называться «могучими быками». Шкуре черного быка придавалось большое ритуальное значение (1, с., т. I, с. 289, 290). Это наводит на параллель: Индра по воле Праджапати сдирает с Кришны его черную кожу. Шарль Отран считает Таммуза (1, с., т. I, с. 168) древнейшим прототипом группы западно-азиатских и присреднеземноморских богов: Аттиса — Озириса — Бакха, Диониса и других, охватываемых нарицательными именами — Адонис — Бал-Бхагаван. Шумерийская форма имени Таммуза — «Думу-за-Аб-зу» значит: «истинный (верный) сын Аб-зу (Порождающая вода)», подобно тому, как и Нараяна-Хираньягарбха, считается сыном вод.

Эпитеты Таммуза «Ду-му» — «мой сын» и «Да-му» — «мой супруг» совсем в духе культа Кришны-Гопалы. Таммуз есть супруг богини плодородия, а Кришна — супруг Радхи, вечно ищущей оплодотворения. Аккадийский эпитет Таммуза «Гу-ба» — «пастырь», ему посвящен агнец, подобно тому, как «Гопале» (охранителю коров, пастырю) посвящена корова.

Таммуза чаще, чем других, называют Бэл-Бхагаван. Этот молодой Бэл, полный производительных сил, заслужил название «Ур-сат» — «человек-голова», «главарь», «витязь». Его также именуют «Г-ур-уш» — «человек-хозяин», «царь»; некоторые тексты его именуют «Шеш-баб-анна» — «небесный брат, товарищ»*. Это удивительное совпадение с ха-

* Ср. Шарль Отран. Предыстория христианства, т. 1, с. 172 и сл. Два тома этого замечательного труда вышли в 1941 и 1944 гг. а третий, кульминационный, автор предполагал посвятить Кришне, Митре, Орфею.

рактистикой Кришны, молодого, неотразимо привлекательного пастуха, от которого без ума все пастушки, символизирующие души его бхактов, тех экантинов, о которых повествует «Нараяния». Кришна также «Человек», «Пуруша», «Глава людей» (Пурушоттама), он также и царь, кшатрий, он Гопала — пастырь коров и пастырь земли (go — значит и «корова», и «земля»).

Интересно, что Арджуна (Гита, XI, 41), потрясенный видением Вселенской Формы, просит у Кришны прощения за то, что называл его «товарищем» (sakhi).

Эмблемой Таммуза были сплетенные змеи, наподобие кадуцея Гермеса. Мы уже касались этого вопроса. В данном случае символ расшифровывается определенно фаллически и положительно.

Халдейская древность знает двух Таммузов, индийская — по крайней мере, двух Кришн. Первый Таммуз царил 36 000 лет (кали-юга Браммы длится 360 000 лет). Второй Таммуз был рыбак (второй аватар Вишну — рыба), вместе с тем он был царём, правившим 100 лет. Позже оба Таммуза слились в одну личность; это же произошло и с Кришнами. Таммузу был посвящен шестой месяц в Лагоше и двенадцатый в Умме (Дорм), что приводит к числу 36, времени царствования Таммуза. Дорм переводит полное имя Таммуза Ду-му-зи-апсу через «Истинный сын Апсу», то есть вода (шумеро-аккадийское arsu, равно и санскритское aрас, значит вода). Нараяна также считается сыном вод.

Для Таммуза особенно характерна его любовь к богине-матери Иштар. Эта любовная связь — ядро, вокруг которого концентрируется множество легенд. Основная из них — «страсти Таммуза», смерть его, бессмертного, и воскресение.

Почему религии «страдающего бога», прототипом которых являются страсти Таммуза, развились на Западе и почти чужды Востоку — большая культурно-историческая тема, требующая особого рассмотрения, она далеко перерастает рамки этой статьи.

Достоин внимания, что «водоразделом» распространения этого социального явления является Индия. Идею страдающего бога здесь можно найти лишь в намеках: все в том же знаменитом гимне Пуруше («Ригведа», X, 90), в проклятии Кришны женой Дхритараштры Гандхари («Махабхарата», кн. XI, 25, 29 в вып. IV этой серии) и, наконец, в книге XVI, где рассказано об исполнении этого проклятия. Согласно ему, Кришна через 36 лет должен погибнуть бесславной смертью*, и весь его народ погибнет так, как погибли Кауравы на поле Куру. Ясно, что и здесь сохраняется «число Таммуза»**.

В «Махабхарате» оно никак не оправдано и является чуждым арийской десятичной системе исчисления, а в месопотамской — вполне оправдано, так как вавилонский счёт двенадцатиричный; таким образом, число 36 есть три полных дюжины и эквивалентно числу 30 десятичной

* Мирная смерть кшатрия, то есть не на поле брани, считалась бесславной.

** Шумеро-аккадийская мифология связывала с богами определенные числа. Это сохранила Каббала, связывающая с каждым божьим именем определенное число (ср. Сефер нецира).

системы, это — тройное основание, выражение идеи триады: отец—мать—сын. В религиях «страдающего бога» оно сохранено как символ различных тайноучений, что отражено в гнозе и проистекающих из нее средневековых концепциях. По еврейской Каббале, создавшейся под сильным вавилонским влиянием и влиянием зороастризма *lamed vau*, 36 есть всегда сохраняемое число великих мудрецов.

В литературе неоднократно встречаются указания, что число 18 является священным в вишнуизме. Этим объясняется совершенно произвольное деление «Махабхараты» на 18 весьма неравномерных книг, содержащих от 400 до 500 или несколько больше (кн. X, XVI, XVII, XVIII) и от 10 000 до 15 000 и более шлок (III, XII, XIII); 700 шлок «Бхагавадгиты» поэмы довольно необоснованно ни по содержанию, ни по количеству разбиты на 18 глав; битва на поле Куру длилась 18 дней и т. д. Но не известно, есть ли внутреннее обоснование, объяснение, почему это число считается вишнунитами священным. Если принять число Таммуза 36, то 18 является его каббалистическим эквивалентом, так как оба числа сводятся к девяти — числу посвящения в таинства по вавилонской и египетской символике*.

Такое распределение литературного материала на основании мистики чисел встречается в философии эллинистического периода. Так, Порфирий Финикейский, редактировавший сочинения Плотина, на основании мистики чисел разбил весь материал на шесть девяток, откуда и название творений Плотина «Энеады»—«девятки» (ср. Блонский П. П., 1, с. 37 и сл.). Эти беглые штрихи характеристики числа 36, совершенно бессмысленного с точки зрения ведантизма, признававшего десятичную систему исчисления, показывают, что гибель Кришны совершается по типу «страдающего бога», идеи чуждой исконному ведизму. Чрезвычайно важно описание последней оргии вришнейцев, опьяненных вином, появившимся чудесным образом; вино—неотъемлемый атрибут Вакха-Диониса Загрея и других богов из группы религий «страдающего бога». Диониса Загрея убивают поклонники, опьяненные его кровью (вином). Для индийского варианта это совершенно неприемлемо. Конец XVI книги переделывает, с нарушением внутренней логики, религию «страдающего бога»: хотя сам Кришна участвует в оргии, он не гибнет в её разгаре, как полагается богу типа Таммуза и Диониса. Совершенно неоправданно он уходит в лес и там погибает от стрелы охотника, который его принял за оленя и попал ему в пятку, когда Кришна лег, погружившись в священное размышление. Такая гибель, но в варианте иной линии развития (Ахилл, Зигфрид, отчасти Геракл), характерна для героев типа Таммуза. Убитый Кришна, войдя в свою сущность — Вишну, с великой славой восходит на небеса, где пребывал и пребывает извечно лишь частицей (четвертью, согласно гимна Пуруше, — «Ригведа», X, 90 и «Гита», X, 42), воплощаясь в мире.

* Э. Кассирер отмечает, что рано возникло состязание священных чисел 7 и 9. Наравне с семикратными строками в греческих мифах возникают и девятикратные строки (1, с. т. III, с. 181). О девятке как мистическом числе см. также: Бёдж, 1, с. 195—священные египетские наяды (девятки) богов.

Казалось бы, в легенде о Кришне есть лакуна, отклонение от схемы богов типа Таммуза, символизирующих годовую круг жизни природы: после смерти эти боги сходят в преисподнюю, разрушают веревки смерти и тогда уже, воскреснув, восходят на небеса. В борьбе с владыкой подземного царства, часто представляемого в образе змея (отрицательная сторона амбивалентного символа), сошедший в преисподнюю бог или сам себя освобождает, или его спасает Великая Мать, его супруга (и сестра) — Иштар, Изиды, или он сам освобождает Великую Мать, свою нареченную (поздний вариант типа «Персей и Андромеда», «Орфей и Эвридика» и святой Георгий-великомученик — страдалец-бог и царица Александра). Эта часть великой трагедии в мифе о Кришне выделилась в случайный эпизод, как бы лишённый внутренней связи со всей легендой. Один из эпизодов «Харивамсы» повествует о том, как Кришна, будучи ещё мальчиком, спустился в расселину, где жил змей, и начал с ним борьбу. Змей так сжал его, что тот помертвел. К обрыву прибежали гопи, брат Кришны Баларама и стали звать к Кришне, как к богу. И только вспомнив о божественной своей сути, Кришна приходит в себя (воскресает) и божественной своей силой одолевает змея.

Итак, все основные моменты, характеризующие божество типа Таммуза, то есть относящиеся к религии «страдающего бога», можно найти без всяких натяжек у Кришны. Как Таммуза обычно называли «господом» Бэл (Баал) или Адон (Адонай — «господь мой»), откуда греческое Адонис как собственное имя, так и Кришну звали чаще, чем других богов, Бхагаван (господь), так что это слово приобрело значение имени собственного.

Культовый Бхагавана-Кришны-Гопалы, подобно культу Адона-Таммуза, отличается выраженной экзотичностью, переходящей в некоторых сектах в оргийность, особенно в позднейшее время. Наряду с этим на основе культа Кришны-Гопалы и Радхи развивается придворная «галантная» поэзия. Одним из наиболее ранних памятников такого рода является «Гитаговинда», где воспевается любовь Кришны-Гопалы (или Говинды) к гопи Радхе. Эта поэма открывает ряд подобных экзотических произведений, особенно распространенных в Бенгалии*.

Первой вишнуитской сектой считаются бхагаваты-панчаратрины. Впервые они упоминаются в «Нараянии», что придает этому памятнику особый исторический интерес. По существу с него нужно начинать историю вишнуизма как социального явления, так как «Бхагавадгиту» нельзя рассматривать как сектантский памятник. Вишнуитские Упанишады — памятники относительно поздние и, по-видимому, нет основания считать их более ранними, чем «Нараяния». Некоторые европейские исследователи пытались доказать влияние христианства на религию бхагаватов-панчаратринов. В частности, много было сделано усилий, чтобы доказать, что легендарный чудесный «Белый Остров» (Шветадвипа) знаме-

* Одним из последних великих санскритских поэтов Бенгалии считается Джаяведа (Jayaveda), написавший поэму «Bhakti mala» — «Венок любви», в которой воспевается любовь Кришны и Радхи (в XI веке н. э.), особенно выделяется поэт Бана (Bana), экзотически воспевавший Кришну, но особенно любовь Шивы и Дурги (см.: Кейт I. с., с. 192 и сл.; 210 и сл.).

нует собой христианскую церковь. Договорились даже до того, что «Белый Остров» — это Александрия и что побывавшие в Александрии купцы завезли в Индию христианство, которое приняло здесь форму бхакти бхагаватов. Брали для доказательства и легенду о проповеди апостола Фомы в Индии и чисто внешние созвучия. Кришна — Kristus и Майя—Мария. Такими вещами впору спекулировать иезуитам с их пресловутым учением о «соблюдении местных обычаев». Для научного исследования все эти «доказательства» неприемлемы.

Даже из краткого очерка развития вишнуизма ясно, что это течение возникло за три, а может быть, и за четыре века до христианства, и уж если искать связей, то скорее можно было бы предположить влияние вишнуизма на христианство. Видеть в Александрии «землю обетованную» вишнуитов — значит не считать несколько с восточником, поведующим о «Белом Острове». В «Нараянии» совершенно чётко и неоднократно повторяется, что Шветадвипа находится к северу от Гималаев.

Развивая фантазию, можно еще кое-как связать «молочное море» с песчаными пустынями Центральной Азии, но не более. При существующей документации все догадки о географическом определении Шветадвипы беспочвенны, а потому и бесполезны. Для внутреннего реалистического понимания текста нет никакой надобности заносить на географическую карту Шветадвипу, равно как Страну Муравью или Монсальват.

Религия бхагаватов-панчаратринов тесно связана с эпической Санкхьей, она ипостасирует отвлеченные начала этой философской системы, Атман, Пурушоттама есть Ишвара-Васудэва-Нараяна. Санкхья говорит о дживе, который есть пуруша, но как бы «переташенный» в материю (karsh+sam — перетаскивать, бороздить). Это Санкаршана или Халарама (Рама-плугарь), или змий вечности Шеша-Ананта, на котором (точнее в котором) покоится вселенский дух, — одна из любимых тем вишнуитского изобразительного искусства. Мифологически это выражено так: Халарама, или Баларама, зачатый Васудэвой в Дэваки, матери Кришны, был чудесным образом переташен (karsh) в утробу Майи, другой жены Васудэвы. Санкаршана переходит в буддхи, во вселенский разум, или вселенскую душу. Разум, сознание предполагает самосознание или основу личности, аханкара; это — Прадьюмна. Самосознание предполагает ум как центр, связывающий внутреннее и внешнее; это манас, мифологически Анируддха.

Буддхи, аханкара, манас—это триада, обеспечивающая внутреннюю деятельность, антахкарану. Так как макрокосм и микрокосм подобны, то и перечисленные выше ипостаси (vūṭha) Нараяны-Васудэвы существуют и в макрокосмосе и микрокосмосе. Выражаясь языком Санкхьи, они произведены и производят. Это и есть вишнуитская троика.

Далее в панчаратре всё развивается по системе Санкхьи. Существуют различные мнения о времени и характере развития бхагаватов-панчаратринов. Некоторые правверные пандиты хотят отодвинуть возникновение этой секты чуть ли не ко времени «Брахман» и уже во всяком случае к периоду Упанишад.

Прочная индийская традиция, поддерживаемая виднейшими индийскими учеными (Бхандаркар, Тилаком, Радхакришнаном и др.) считает «Гиту» произведением бхагаватов, то есть в конечном счете сектантской книгой, вопреки тому, что она принята всеми индуистами без различия толка и вопреки многим уже изложенным соображениям, говорящим против такого взгляда. Во всяком случае, бхагаваты эпохи «Бхагавадгиты», если они тогда и существовали, должны были быть иными, нежели бхагаваты времён «Нараянии».

Нельзя безоговорочно опираться на традицию, данную в «Нараянии», наиболее раннем памятнике бхагаватов, где слово «бхагавата» употребляется как специальный термин для обозначения членов определенной религиозной секты, иначе называемых «панчаратринами». Каждое течение подобного рода стремится доказать свою древность и опереться на возможно более высокие авторитеты.

Нужно подчеркнуть два момента. Во-первых, традиция «Гиты», данная в начале IV главы, не совпадает с традицией «Нараянии». «Гита» решительно говорит, что традиция шла через кшатриев, а «Нараяния» настаивает на передаче традиции через браминов: поколение браминов, олицетворяемое сыновьями Брихаспати, менее закоснелое, более пластичное, чем их отец, соображает, что с Нараяной одной жертвенной ложкой не разделаться и что этого нового бога надо прибрать к рукам. Характерно, что хотя брамину и удалось упечь в ад дерзкого кшатрия, боги, в особенности кшатрий Индра, под покровительством Нараяны украдкой доставляют поверженному пропитание. Наконец, Нараяна, действуя как кшатрий, заявляет: «Хватит считаться с властными певцами!» (339, 35) и посылает Гаруду вознести из ада в поднебесье своего верного бхакти.

Итак, если не удаётся точно установить время зарождения секты, то её изначальный характер очерчивается вполне чётко: с момента своего возникновения это была секта кшатриев со своим особым богом. Социально-политическое значение секты ясно: это одна из форм идеологической и политической борьбы двух высших варн; эта борьба приняла религиозную форму. Когда брамины сообразили, что дело зашло слишком далеко и что новый бог грозит подрывом их социально-политического положения, они решили навести в секте свои порядки. Появляется новый вариант традиции, изложенный в 341-й главе. Оказывается, что откровение нового бога получили не кшатрии, а брамины в лице самого Нараяды. Текст резко обрывается: речь уже ведёт не Бхишма, а Саути, то есть сын возничего, считающийся по традиции третьим и последним редактором «Махабхараты». Уже в 339-й главе имеется неточность, при первом впечатлении вызывающая недоумение. Глава начинается с описания экзегетического спора между богами и ришами о значении слова аја, употребленного в Шрути. Если оно значит «овен» — молодое животное, еще не способное быть производителем, то значит Шрути предписывает кровавые жертвы, а если оно значит «нерожденный», как то должно быть грамматически, значит Шрути предписывает приносить в жертву то, что не рождается, следовательно, то, что произрастает, значит

Шрути предписывает бескровные жертвы, как то требовал вишнуизм. Естественно, что царь Упаричара как вишнуйт не мог высказаться за кровавые жертвы, однако текст говорит, что он это сделал в угоду богам, чем и заслужил проклятие ришибраминов, якобы отстаивавших бескровные жертвы.

С главы 341-й начинается интерполяция, шитая белыми нитками. Все как будто бы становится на свои места: брамины получают откровение, кшатрии благоговейно ему внимают. Но жизнь продолжает свою линию, вопреки всем литературным замазываниям. Жрецам не удалось захватить в свои руки движение бхагаватов, как не удалось папам проглотить протестантство. Но и секте не удалось сломить браминство.

«Нараяния» стоит на пороге «Пуран» если не по времени, то, во всяком случае, в смысле формирования миросозерцания. Помимо «Нараянии», оно выражено в «Сатвата-самхите», произведении, которое традиция приписывает самому Санкаршане. Самхита отрицает всю обрядовую сторону ведической религии, то есть, именно то, в чём брамины хотят видеть самую её сущность. Самхита создаёт свою обрядность и философию «панчаратра». Дасгупта (Исследование индийской философии, т. III, стр. 12 и сл.) ссылается на ещё не опубликованный текст *Siddhanta-ratatnavali*, как на один из древнейших памятников учения панчаратринов; по содержанию этот памятник близок «Нараянии». Следы происшедшего конфликта, символически выразившегося проклятием Упаричары, видны и через сотни лет в «Пуранах». «Курма-пурана», по названию хотя и вишнуйская (курма — черепаха — одно из воплощений Вишну), относимая Дасгуптой к XV веку нашей эры, проклиная всех сектантов: шиваитов, панчаратринов, шактистов, всех она объявляет вероотступниками, преступившими Веды.

Шиваитские Пураны—«Парашара», «Шамба» — считают панчаратринов великими грешниками, так как они принимают в секту женщин и даже шудр.

Дасгупта пишет, что Ваю и Линга-пураны считают панчаратринов проклятыми еретиками, за одно общение с которыми правоверный попадает в ад. Путаница в этом отношении велика: иногда одна глава той же пураны хвалит панчаратринов, а другая порицает. Но большинство Пуран, в частности наиболее авторитетные «Бхагавата-пураны», поддерживали целиком бхагаватов-панчаратринов. Дасгупта считает, что вишнуизм опирается на «Гимн Пуруше» («Ригведа», X, 90). По преданию, Нараяна совершил жертву «панчаратра» и силой этого обряда стал высочайшей сущностью. О жертве «панчаратра» (пятисуточная) говорится в Чхандогья-упанишаде в связи с Гхорой Ангирасом. Это пятисуточное священнодействие есть особый обряд жертвоприношения сомы или соме, то есть в основу обрядности бхагаваты кладут тот же оргиастический момент священного опьяняющего напитка, крови бога, которая является в той или иной форме основой всех религий «страдающего бога» (Таммуза и других).

В «Сиддханта-ратнавали», содержание которой излагает Дасгупта, порядок проявлений ипостасей Пурушоттамы (вьюха) несколько отли-

чается от порядка, принятого «Нараянией». Сам Нараяна открывает Нараде, что Васудэва есть величайший бог, от которого произошёл Санкаршана, владыка Жизни; от Санкаршаны произошёл Прадьюмна, который есть манас, от манаса произошёл Анируддха, основа личности (аханкара). Таким образом, в «Сиддханта-ратनावали» пропущена первая таттва Санкхьи — буддхи; такое опущение буддхи встречается и в других изложениях «Махабхаратой» системы Санкхьи.

Дасгупта считает, что многие вишнуитские упанишады, в том числе и обе Нрисинха и обе «Раматапани-упанишады», гораздо моложе текстов панчаратринов. Противники Панчаратры настаивают, что брамины-панчаратрины — не настоящие брамины, хотя и претендуют на такое положение, что само название панчаратринов «сатваты» свидетельствует о том, что они люди из низшей касты, ибо Ману говорит, что сатваты или бхагаваты не выполняют ведических обрядов, не общаются в этом с браминами, а потому и сами не могут считаться браминами.

На протяжении веков тянутся богословские словопрения между правоверными браминами и сатватами. Правоверные утверждают, что панчаратрийские тексты принимают сатваты и бхагаваты, деградировавшие в кастовом смысле, что это учение отвергается «Брахмасутрами». Разумеется, утверждения панчаратринов противоположны. И всё же нельзя забывать, что за такими спорами начётчиков в эпоху становления вишнуизма скрывалась весьма реальная классовая борьба.

Нужно коснуться ещё одного момента, внесённого в религиозную жизнь индийцев вишнуитами и шиваитами. Это почитание изображений, чуждое ведической религии, но археологи знают браминские культовые изображения, относящиеся к IV веку до нашей эры. Трудно сказать, кем именно был введён обычай строить подземные храмы, ибо существуют такие храмы и вишнуитские и шиваитские, относимые к первой половине первого тысячелетия до нашей эры, так что Беснагурская колонна, относящаяся ко II веку до нашей эры, свидетельствует лишь о значительном распространении секты бхагаватов в этот период, нашедших себе прозелитов даже среди других народов (колонна воздвигнута в честь Гаруды греком-вишнуитом). Однако этот памятник вовсе не свидетельствует о том, что именно бхагаваты вели почитание изображений.

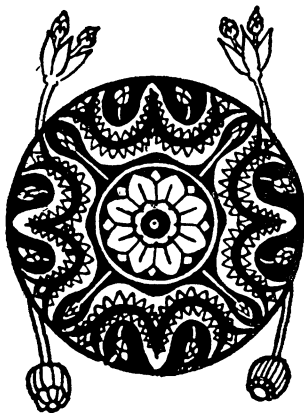
В заключение нужно ещё охарактеризовать существующие взаимоотношения шивантов и вишнуитов. Оба течения зародились в Северной Индии, их связь с Гималаями несомненна: Гималаи считаются исконной обителью Шивы; «Белый Остров» Нараяны лежит где-то в «Молочной реке», на север от Гималаев. Кришна связан с Матхурой, Бхриндаваном — это также твёрдо установлено. Однако история страны сложилась так, что Северная Индия постоянно подвергалась всевозможным нашествиям. Сперва арии оттеснили народы «культуры Инда» и северных дравидов на юг, а затем они и сами были оттеснены туда волнами народов, двигавшихся с севера в бассейн двух великих рек полуострова: Синдха и Ганга. На севере культура ариев стиралась новыми пришельцами, а древние формы арийской культуры сохранялись на

юге. В настоящее время именно там наиболее сильны и развиты оба течения — и вишнуизм, и шиваизм. Шиваизм развился в Южной Индии раньше, чем вишнуизм, привезенный туда Рамануджей в XI в. нашей эры. Уже укоренившиеся там шиваиты встретили Рамануджу с его вишнуизмом в штывы. Положение обострилось настолько, что жизнь Рамануджи находилась в опасности, проповедник вишнуизма вынужден был бежать и отыскивать покровительство в ином месте. Распри, начавшиеся сотни лет назад, продолжаются и поныне.

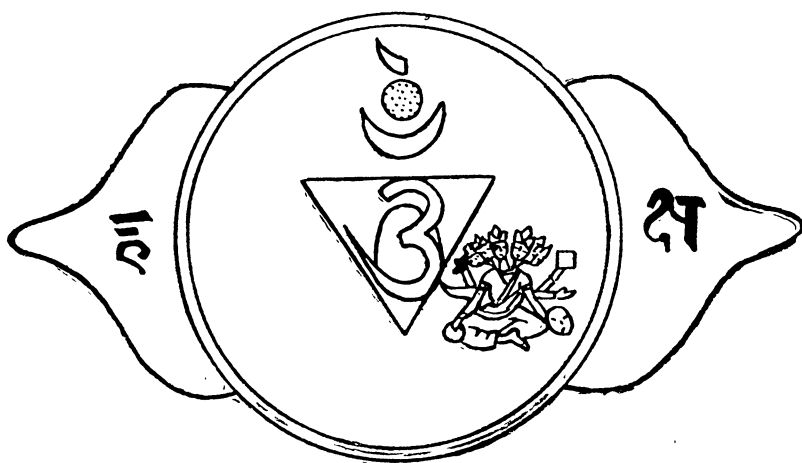
В Южной Индии в настоящее время преобладают шиваиты, поддерживающие откровенно фаллический культ. Сексуальность вишнуитских культов более завуалирована, но, по словам Бхаттачарьи, нравственность и тех и других сектантов низка.

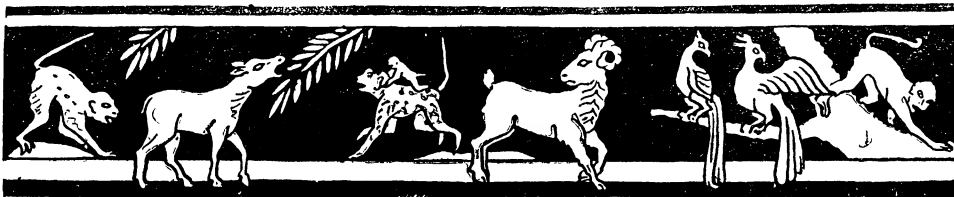
Как это ни удивительно, индуизм, имеющий множество сект, в своей множественности сумел сохранить известное единство; этому способствует большая пластичность религиозно-философской мысли индийцев, не находящей противоречия в том, что один и тот же человек может принадлежать к двум или даже нескольким религиозным сектам.

Вишнуизм всегда был видным течением индуизма. больше, чем шиваизм, сохранившим ведические черты. Это особенно сказывается на развитии почитания женского начала. Шиваизм не только сохранил культ богини матери, но выдвинул на первое место культ Кали и Змей. Выраженный фаллический характер шиваизма уводит нас в глубочайшую доарийскую индийскую древность. Культ Шивы соединяет Индию с юго-востоком, с полинезийскими культурами, родственными культуре дравидов (и, вероятно, мундаков). Культ Вишну, особенно в форме Кришны, роднит Индию с северо-западом, с аккадо-шумерийскими культурами, породившими религию «страдающего бога».



**ПРИМЕЧАНИЯ
К КН. VI И XVI**





О БХИШМЕ (кн. VI)

ГЛАВА XIII

² *Повержен* — в подлиннике *nihata*, причастие прошедшего времени страдательного залога образовано от *han+pi*. Корневое значение глагола *han* — «бить». Приставка *pi* придает слову значение от: значение колеблется в пределах «низвергать», «повергать» до «убивать». В предлагаемых главах в применении к Бхишме глагол *han* употребляется в указанном смысле, с преобладанием значения «убивать», «убитый». Эта распорядка еще как бы не предвидит XII и XIII книги поэмы, где изложены огромные поучения раненого Бхишмы и его апофеоз—вознесение на небо. Рой почти везде переводит: «убитый» по отношению к Бхишме. Фох иногда переводит: «поверженный», иногда «убитый». Думается, что этот прием оправдан. Так создается впечатление неустойчивости: то ли убит, то ли повержен Бхишма. Если высказанные мысли верны, то этот момент может явиться некоторым доводом, учитываемым наряду с другими, в пользу более ранней датировки «Бхагавадгиты», помещенной в той части поэмы, которая еще не знает о поучении раненого Бхишмы и его апофеоза.

³ *Санджая* — этикет требовал, чтобы младший, начиная разговор, называл себя, что и делает Санджая, хотя собеседники знали прекрасно друг друга, так как Санджая был возничим Дхритараштры. Впрочем, нужно учесть, что Дхритараштра был слеп.

⁴ *Кауравов* — повторения этих шлок существуют в подлиннике: они характерны для «заплачек».

⁵ *В битве* — Бхишма, желая умереть, сам указал Шикхандину способ погубить его в битве. Силой своего тапаса Бхишма был непобедим. Долг кшатрия вынуждал его сражаться со всяким нападающим, который, таким образом, шел на верную смерть. Но по той же кшатрийской дхарме, Бхишма не мог сражаться с Шикхандином, так как не считал его мужчиной. Шикхандин родился гермафродитом, и только через несколько лет Ашвины-целители превратили Шикхандина в мальчика. К Бхишме он питал инкарнационную вражду, считая себя им оскорбленным: в прошлом воплощении Шикхандин был женщиной, и Бхишма отверг ее любовь. Когда она вызвала Бхишму на поединок, тот отказался сражаться с ней. Тогда, чтобы в следующем воплощении родиться мужчиной и получить право сразиться с Бхишмой, женщина предалась аскезе и родилась сыном Друпиды, Шикхандином. Бхишма открыл эту тайну Юдхистхире. Для кшатрия считалась позорной смерть от болезни или от старости, вот почему Бхишма, желая получить кшатрийскую смерть на поле битвы, дал Шикхандину возможность нанести ему смертельный удар.

¹¹ *Суток* — букв. «ночей». В санскритском языке понятие «сутки» выражается

или сложным словом «день—ночь», или же «ночь» (аналогично «день» в русском). Счет суток по «ночам» свидетельствует о влиянии лунного календаря, свойственного месопотамской культуре. У семитов и народов, воспринявших их культуру, счет месяцев, как указывает само название, начинается с появлением вечером «молодого» месяца; таким образом, начинались и сутки. У народов пользовавшихся солнечным календарем, сутки начинались с утра, и счет их велся по дням, а не по ночам.

¹² *Десять тысяч* — так переводит Рой; в подлиннике стоит слово *arbuda* как числительное, обозначающее десять миллионов.

ГЛАВА XIV

² *Воины* — в бомбейском издании *yodha*. Рой и Фош придерживаются в этой шлоке калькуттского издания. Рой переводит: *What became otmy sons*, а Фош: «Как лишились мой сыны...», что ближе к тексту.

Обет брахмачарья — Бхишма ради приумножения потомства отца дает обет не жениться, так как верит, что силой такого обета он укрепит род отца. Об этом подробнее см. вып. III этой серии, «Путешествие Бхагавана», гл. 146, с. 505.

³ *Великий лучник* — таково букв. значение слова *māheśvara*. Рой переводит: «способный к упражнениям».

С сердцами наших... — так понимает это место Рой, решительно принимающий калькуттский вариант: *kim na asinmanastada*, тогда как в бомбейском издании читается: *kim asinmanastava*, что следует переводить: «Каково тогда было твое сердце?» Слово *manas* в данном контексте следует передавать через «сердце», так как речь идет об эмоциональном состоянии, а не об умственных способностях. Нужно отметить, что в приводимых главах «Книги Бхагавадгиты» (13—24) больше, чем обычно, разночтений и разных стилистических погрешностей, что свидетельствует о вторичном происхождении текста и интерполяциях.

⁸ *Ратей* — так букв. по бомбейскому тексту. Смысл шлоки остается неясным. Эпитет «пожиратель ратей» можно отнести только к Арджуне или Бхиме, но ни того, ни другого Бхишма «не устранял полностью» (*paravaṅgaṇa*). Нилакантха рассматривает шлоки 7, 8, 9а, как одно предположение, с чем согласен и Рой. Представляет трудность понимание относительного местоимения в 8б. Рой читает не *уепат* (которого), а *уепат* (который его), принимая, что множественное *уа* по правилу *сандхи* превратилось в *уе*, (перед *епат*). В калькуттском издании вместо *уе* он читал *ке* (или *ка*).

⁹ *Возле* — Нилакантха вместо *asya tvam antike* — «ты был возле него» читает *asyantam antike* — «метая вблизи стрелы».

¹⁵ *Сто миллионов* — в шлоке 14 говорится о десяти тысячах, по-видимому, шлока 15 — позднейшая вставка.

¹⁷ *Пандавов* — Рой указывает, что в некоторых бенгальских рукописях вместо «пандавов» стоит «панчалийцев».

¹⁹ *Бхарадваджи* — в тексте, по-видимому, ошибочно стоит *bharadvāja'tmaje*, то есть «при собственном сыне Бхарадваджи», то есть при Ашваттхамане. Так понимает и Рой.

²⁴ *Санджая* — вопросительно-отрицательный характер данного оборота подчеркивает Рой.

²⁶ *В сражение* — Рой отмечает, что некоторые пандиты опускают 25 и 26 шлоки. Рой не видит никаких оснований отрицать подлинность этих шлок.

²⁷ *Града* — сложная инструментовка этой шлоки построена на чередовании слогов *ta*, *gha*, *ha*. Вторая стопа первой полушлоки звучит: *prishat ka prishato mahan*. — букв. «крапчатый», а как существительное — «капля». Перевод «града» — некоторая вольность. БПС, давая глоссю «водяная капля», ссылается на данную шлоку («Махабхарата», VI, 534) и указывает, что слово *prishatkaprishat* здесь значит *megha* — «облако, туча». *Prishat* (пятнистая, крапчатая лань) есть собственное имя отца царя Друзады. Друзада — приемный отец Драупади, общей жены Пандавов, и отец Дхриштадымны («Махабхарата», I, 5462), убившего Дрону и убитого Ашваттхаманом, сыном Дроны.

²⁹ *Баны* — в тексте *Vala*. Рой читает: *Vala* — «губитель Баны», эпитет Индры.

³¹ *Пехотинцев* — Рой отмечает, что художественный образ — сопоставления Бхишмы и океана — сам по себе неудачен и не выдержан в деталях, с чем нельзя не согласиться. Параллелизм остается все время натянутым и мало убедительным. Рой также указывает, что в данном тексте много разночтений, хотя и несущественных. Все это свидетельствует о более позднем происхождении текста. В переводе шлоки 31-й изменен порядок полушлок.

³² *Валит* (валами) — по-видимому, смысл метафоры приблизительно тот же, что и одной из любимых метафор наших былин при описании подвига богатыря, особенно Ильи: «Где махнет Илья — там улица, отмахнется — там переулочек». Образ этот можно было бы сблизить с образом смерти-косаря и валами покосов. Рой, по-видимому, пользуясь иным текстом, переводит: «Он — океан, поглотивший поспешно лошадей, слонов и воинов-пехотинцев, океан, истребивший вражеских богатырей, бурлящий с яростью и пылом, которые и суть его огонь — Вадава». Слова «вадава» в бомбейском тексте, которым я пользовался, нет. Первичное его значение «кобыла». Это особый огонь, который «Махабхарата», III; 219, 20 (см. вып. IV этой серии, с. 222) описывает так: «Вадава — огонь выпивает воды; он крайне ужасен!».

³⁷ *Шествуя* — в бомбейском тексте *gacchanto* — «шествующие», оно связано с вопросительным местоимением «ке» (во множественном числе; в переводе множественное пришлось заменить единственным числом). Рой указывает, что в калькутском издании стоит *gacchato*, и в таком случае определение следует отнести к подразумеваемому подлежащему «Бхишма», который шел своей последней дорогой, так как знал, что идет на смерть, указав Юдхиштхире, как его убить.

⁴⁰ *В твердыне* — букв. «на острове».

⁴¹ *Мозучего* — Рой отмечает, что в калькутском издании это определение отнесено к слову «сын», но правильной отнеси его к Бхишме.

⁴⁷ *Из-за Албы* — см. прим., 13, 5.

⁵⁵ *Сердцами* — букв. «В каком состоянии был ваш манас?».

⁵⁷ *Окаменело* — в подлиннике *adrisagataya*. *Adri*, значит «скала», «горы», «горный хребет», «жернов»; *adrisaga* — происходящий из горы, добываемое в горах железо. Мауа на конце сложных слов соответствует русскому «-анный», «-янный». Поэтому словарь БПС переводит слово *adrisagataya* как «железный»; Рой переводит несколько вольно: «калмазный». Фош переводит «из железа» (сделано сердце).

⁵⁸ *Сила* — в подлиннике *medha*. Первичное значение этого слова «мясной сок»; так как ведический канон признавал кровавые жертвы, то слово приобрело значение «укрепляющая силы жертва», а потом и просто «жертва», например, в часто употребляемом слове «ашвамедха» (жертвоприношение коня); с другой стороны, в силу мистических спекуляций, которыми уже в период создания Упанишад стала окружаться идея жертвы, слово «медха» все более утрачивало грубофизический смысл и все больше стало приобретать духовный смысл, и слово *medhavin* получило первичный смысл — «сильный духом», «умный», «разумный», и лишь вторичный — «опьяняющий напиток».

Житейская мудрость — в подлиннике *hiti* — «политика», «дипломатия», в более широком смысле «житейская мудрость» вообще.

⁵⁹ *Жизненной силы* — то есть развитие йогических сил, так называемый «сиддх». Во второй строке 59-й шлоки и в первой строке 60-й шлоки перечисляются положительные качества Бхишмы. В предпринятых им подвигах ради укрепления своего рода особенно подчеркивается подвиг целомудрия.

⁶⁴ *Долг* — В «Махабхарате» нередко ставится вопрос о кастовом долге. То, что бранину представляется тяжчайшим преступлением (например, убийство), кшатрием может рассматриваться как непреложный долг (например, отстаивание любой ценой своего права на княжеский престол). В «Гите» этот вопрос рассматривается в начале второй главы и в восемнадцатой главе (см. II вып. этой серии); в беседе Видулы с сыном (см. «Путешествие Бхагавана», III вып. серии); в Законах Ману (гл. X—XI) и, наконец, в «Артхашастре».

⁷⁰ *Игрок* — в подлиннике стоит *kitava*; это почти бранное слово, так как оно означает не только «игрок», но и мошенник, обманщик. Рой относит этот эпитет к Шакуни, дяде Дурьйодханы с материнской стороны. Шакуни задумал мошенничество и осуществил его, но все же открыто вел игру не он, а Духшасана, который, конечно, знал, что участвует в мошенничестве, так что и его можно назвать бесчестным игро-

(des epees de filets), сотнями и тысячами». Думается, что предлагаемый перевод не насилует текста, на основании которого позволительно предположить, что в вооружении древнеиндийских войск употреблялись и сети, которыми опутывался противник. В описании явления богов Арджуне, в перечне подаренного ему оружия сказано, что Варуна подарил сеть («Кайрата», гл. 41, шл 27 и сл., стр. 73, III вып. этой серии).

¹² *Водителей слонов* — таково единственное значение слова *gajāroha*. Ясно, что слово стоит «не у места». Рой просто решает трудность: опускает это слово. Фош, стараясь как-то пристроить это слово к месту, переводит: *Les drapeaux... faisaient luire... leurs, hampes d'or...* Получается очень большая натяжка — *gajāroha*, принимает значение не «погонщик слонов», а «стрекало», а отсюда уже — «древко знамени». Предлагаемый перевод вводит одно лишнее слово «возле» — в этом есть натяжка, но дозволительная, так как она сохраняет немаловажное слово текста и усиливает реальность описания. На слонах выезжали в битвы начальники, командиры, а возле командиров находились и опознавательные их знаки, к которым стягивались воины командира.

¹³ *Кремля Махендры* — Рой поясняет, что речь идет об Амаравати, небесном мире Индры.

¹⁴ *Ремнём* — в санскрите есть несколько синонимов для обозначения рукавиц лучников: *ангули-тра* есть повязка, защищающая пальцы лучников, по которому бьет в момент отдачи тетива (*ангули* значит «палец»), *палатра* — повязка, защищающая ладонь (*пала*). У древних русских воинов кольчужная рукавица защищала тыл руки и пальцев и закреплялась на ладонях ремешками. Приходится выбирать: формально точный перевод возможен только описательный, а перевод, адекватный по смыслу, не вполне точен формально.

¹⁷ *Щедрые даятели* — *bhuridakshin*. Слово это стало почти эпитетом раджей. «Дакшин» — «дающий», но с определенным оттенком, щедро оплачивающий браминам жертвенные ритуалы. Рой переводит: «творящие жертвоприношения со щедрыми дарами (браминам)».

¹⁸ *Мудрые правители* — в тексте стоит *nitimant*. Рой переводит *conversant with policy*, то есть «опытный в политике». Фош переводит: «полные политических знаний».

²⁰ *В мир Брамь* — для кшатрия мирная смерть у домашнего очага считалась по меньшей мере нежелательной, если не совсем позорной. Кшатрий должен желать смерти на поле битвы и радостно к ней подготавливаться. Текст говорит о том, что убитый в бою кшатрий восходит прямо в мир Брамь. Такое утверждение не совсем обычно, и его можно принять как неточность, свидетельствующую о более позднем происхождении стиха. Попавшие в мир Брамь рождаются браминами, а это не так уж просто. Обычно кшатрии попадают в «мир Индры» (ср., например, «Наль», гл. 2, 17, I вып. этой серии). Индра спрашивает Нараду о причине, задерживающей кшатриев, его милых гостей. В первой половине первого тысячелетия нашей эры образ Индры прогрессивно тускнеет. Начало процесса разложения образа воинственного бога Индры можно заметить в более поздних ведических гимнах, даже в «Ригведе», что убедительно показал Дейссен (ср. его *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Bd. I, abt. 1—3).

В древней германской мифологии Один правит не силой разума, подобно греческому Зевсу, а только силой оружия. Он знает о предначертанной ему гибели (как знает о своей гибели Зевс), но до конца остается суровым воином. Его дети, викинги, только тогда угодны ему, когда они умирают на поле битвы. За такими воинами прилетают дочери Одина, валькирии. Райское времяпрепровождение кшатриев — гаремная нега среди апсар. Райское времяпрепровождение викингов — битвы и кровь — так они заслуживают благосклонность валькирий. Викинги сражаются, ранят друг друга, проливают кровь (вечерней зари?) и ожидают, чтобы снова драться...

Разделаи — Рой разъясняет, что по древнеиндийской разработанной стратегии в «полное войско» *akshauhini* входило 10 «аникини» — воинских частей, каждая состояла из 10 935 пехотинцев, 6561 всадника, 2187 слонов и столько же колесниц. В тексте употреблено слово «вахини» — согласно БПС, эта воинская часть состояла из 81 слона, 81 колесницы, 245 конных и 405 пехотинцев.

²² *Вечный* — здесь употребляется для обозначения княжеского титула. «Ачьюта» (вечный), букв. «негибнущий» — эпитет богов, в частности Кришны; эпитет этот применяется также к раджам.

На белом коне — в подлиннике стоит слово *çvetahaya*. Значение этого сложного

слова — «белый конь» не вызывает сомнений. В таком именно смысле оно употреблено, например, в «Гите» (I, 21). В разбираемом тексте оно явно не на месте. Рой просто опускает слово *haṇa* (конь), а слово *vaṅmaṇ* переводит не как «кольчуга», а как «зонт», что допустимо вообще, но в данном случае создает трудности: «белый зонт» по своей символике равносителен короне европейских монархов (ср., например, «Мокшадхарма», гл. 322, шл. 19, с. 654, V вып. этой серии, ч. 1-я), где описывается, как, вступая в философскую дискуссию, Джанака отстраняет символы своего княжеского достоинства: «Зонт и прочие царские знаки». Когда Кришна разворачивает перед Юдхиштирой заманчивую картину обряда возведения на престол, он говорит о белом зонте, который будет держать над раджей его брат, Бхима. Бхисма был военачальником и не мог присваивать себе символа царской власти. Из затруднения более нейтрально выходит Фош: он говорит о белом оружии. Мне кажется, что настаивать на буквализме нет надобности. Слово *śvetahaṇa* встречается не раз в той же «Махабхарате», и значение его не вызывает сомнений (например, «Бхагавадгита», I, 14). Слово *śvetashnīṣam*, начинающее шлоку, является сложным словом, оно состоит из *śveta* «белый», «светлый», а *ushnīṣa* — «чалма, головная повязка, опознавательный знак на голове», но не «зонт». Такого значения не дает ни БПС, ни МПС. Поражает художественный образ данных шлок. Хотя весь образ дан в белом на черном фоне воинов, одетых в шкуры черных ланей, (невольно) перед глазами встает картина Верещагина «Всадник в Джайпуре», однако из символики белого взята лишь идея нравственной чистоты и силы. Ведущим образом является луна, месяц. В тексте из синонимов, «означающих «месяц», дано слово «чандра» — то, что сияет ласковым, успокаивающим светом. Говорится о пращуре Кауравов, о великом Бхисме, на образ которого как на образец хранения обетов, духовной чистоты, мужества благоговейно взирают и современные индийцы. Пращур вышел, как месяц, чтобы повести свой род дорогой предков. — лунной дорогой в обитель предков — на луну.

²³ Колесница — букв. «на кузове колесницы».

²⁶ *Великого человека* — не ясно, кого имеет в виду текст под *Mahāpuruṣha*. Рой переводит это слово через *foremost of man* и не поясняет своего перевода. Нилакантха также не комментирует этого стиха. В «Бхагавадгите» (I, 3) говорится, что войско Пандавов строил «сын Друпady». Если этот стих понимать буквально (чего не делают лучшие комментаторы), то приходится понимать под «сыном Друпady» Дхриштадымну, о котором говорит предыдущая (25) шлока нашего текста. Но в «Бхагавадгите» (I, 10) совершенно ясно предводителем войска назван Бхима. Традиция в этом смысле, как видно, неустойчива. Против признания Дхриштадымны предводителем войска, верховным воеводой Пандавов говорит участие в битве Друпady, который оказался бы под начальством своего сына, что противоречило бы патриархальным нравам. Проще всего было бы предположить, что речь идет о Кришне, но это противоречило бы договору Кришны и Арджуны. Кришна обещал Арджуне, что он будет лишь возникшим Арджуны, чтобы не отнять чести победы у Арджуны и его братьев. Быть может, здесь следует перевести «хранимых (водимых) Великим Духом». Такой перевод, вполне возможный лингвистически, снял бы противоречия, возникающие при «реалистическом» переводе: «Водимых великим Человеком».

ГЛАВА XVII

² *Сона* — эта шлока привлекает внимание исследователей своей загадочностью. Проще всего можно было бы перевести: «Луна вступила в 10-й знак Зодиака, называемый «Магха». Так понимает эту шлоку БПС; давая слову *maghā* глоссу «десятый дом», он ссылается на эту шлоку; VI, 367. Но в МПС, изданном только Бетлингом, дается глосса не «десятый дом», как делает БПС, а «десятый день Луны», что совсем не одно и то же. Тогда шлока получила бы весьма важный ориентир во времени, определяющий начало знаменитой битвы на поле-Куру, которая, по мнению индийцев, имеет очень большое значение для судьбы их родины. Нет никакого основания считать эту войну чистым вымыслом, а потому выяснение места события во времени представляет вполне реальный интерес. Однако традиция «Махабхараты» категорически восстает против такого толкования шлоки. Нилакантха, пользуясь методом эзегезы, подбирает ряд цитат из «Махабхараты», чтобы показать их разноречивость, не позволяющую сделать определенный вывод о времени начала сражения. С большими натяжками Нилакантха предлагает такое толкование: первичное значение слова

«магха» (мужской род) — «награда», «воздаяние» (в тексте стоит maghā — женского или мужского рода множественного числа). Согласно учению о «двух путях», обыкновенные люди после смерти должны идти дорогой Праотцов и получить на луне «лунное тело»: Через него умерший получит «воздаяние» (магха). Совершенно произвольно заменяя в тексте слова maghā словом pitris (праотцы), он толкует эту полушлоку в том смысле, что Месяц (Сома) сам вошел в область Праотцов, чтобы воинам, павшим в битве, не нужно было бы путешествовать на луну за «лунным телом», а потом опять мчаться в область Праотцов за воздаянием. Рой принимает толкование¹ Нилакантхи, так как переводя слово maghā словом pitris, фактически оставляет его непереуведенным.

Семь... звезд — Нилакантха понимает под этим семь grahas — пожирателей, то есть планет, придавая этой шлоке смысл: планеты, определители судьбы, и в частности времени смерти, находились в особо возбужденном состоянии, так как решалась судьба миллионов воинов, собравшихся на поле Куру для битвы. По заключению Роя, некоторых пандитов смущает то обстоятельство, что традиционная индийская астрономия насчитывает девять планет, считая таковыми «голову и хвост дракона» или лунные узлы, то есть две точки, перемещающиеся по эклиптике, нахождение в которых Солнца и Луны создает возможность затмений. Но точки эти воображаемые и не могут быть уловлены глазом, это не реальные видимые светила; точки эклиптики, таким образом, «в достоинстве» уступают планетам (грахас) и называются «упаграхас», то есть ниже (упа) планет. На эти тонкости приходится обращать внимание, так как в древности по такой астрологической паутине часто и определялись исторические даты, в том числе и дата начала знаменитой войны на поле Куру.

Северном — «Ковш Большой Медведицы», «Семь риншей», «Семь великих звезд» в Индии стоят очень низко над северным горизонтом и видны не всю ночь; «Семь риншей» то уходят в свою подземную страну (Паталу), то поднимаются над горами и следят за тем, что происходит в мире.

³ *Языки* — в бомбейском и калькуттском изданиях разночтение: в бомбейском издании читается: bhānumān—udito ravih, в таком случае, как справедливо замечает Рой, bhānumān нужно рассматривать как дополнение к слову ravih. В калькуттском издании читается: bhānumān—udito divi, тогда нужно перевести: «При восходе солнца в небе появлялись пламенеющие языки (или, точнее, хохолки, гребешки) и основа (bhūyo) на вершине скалы горели».

⁸ *Брамы* — выражение «войти в мир Брам» равносильно выражению «стать брамином». Смерть на поле брани в столь великой войне исчерпывает долг (дхарму) кшатрия, а значит открывает возможность к дальнейшему продвижению: кшатрий, исчерпавший свой долг, в следующем воплощении родится брамином (ср. «Бхагавад-гита», II, 31 и сл. и VI, 40 и сл.).

⁹ *Вечный путь* — так по бомбейскому изданию. В калькуттском издании вместо śaśvata (вечный) стоит śrūtiṇa, то есть «рожденный Писанием (Шрути)».

Ум — в подлиннике стоит «манас». Рой переводит: attentive minds, Фош — L'âme sans trouble le combat. В одном тексте переводить слово «манас» через «ум» (mind) не обосновано психологически. Какое может быть сосредоточение ума в битве? Выбор, сделанный Фошем, гораздо удачнее: «ате» («душа») — значительно менее определенное понятие, чего и требует текст. Наши былины в соответствующих случаях любят говорить о разгоревшемся, распалившемся сердце.

¹² *Колесницах* — букв. эта полушлока передается так: «Они разъехались по своим полкам, красуясь на превосходных колесницах».

¹³ *За Бхишму* — Карна знал, что Бхишма, а также и Дрона готовили войска к битве и добросовестно сражались сами. Они полагали, что на этом кончается их долг кшатриев и поэтому считали себя вправе молиться о победе Пандавов, так как на их стороне была правда. Карна не понял этого, принял за измену, предательство, а потому и отказался сражаться под их водительством.

¹⁴ *Десять сторон* — в «Махабхарате» встречается как краткий счет сторон — четыре, так и расширенный, когда принимаются в счет промежуточные стороны (северовосток и т. д.) и зенит, и надир.

¹⁷ *Дугами* (нагрудников) — о таких нагрудниках говорится более подробно в XI книге Эпоса. Рой понимает иначе: он полагает, что речь идет о луках, украшенных золотом. Фош переводит дословно: агс, что значит «дуга», «лук».

Огнедышащим горам — букв. «сверкающие огнем». Фош дает: «как горы с зажженными огнями».

¹⁸ *Во главе войска* — *самураги*. Рой отмечает, что в калькуттском издании стоит *самурати*, то есть владыка войска.

²⁰ *Слоне* — в подлиннике стоит *mātanga* — «хоботорукий». Рой и Фош расходятся в понимании этого места. Предлагаемый перевод следует пониманию Роя. Фош принимает слово «матанга» и переводит: «...Матанга, цвета лотоса, прибыл со значительным войском и стал впереди всех ратей. Ему последовал Ашваттхаман со стягом, (сделанным из львиного хвоста)». Рой относит «лотосоцветный» к Ашваттхаману, хотя бомбейское издание причисляет лишнюю полушлоку к 20-й, а не к 21-й шлоке, где уже определенно говорится об Ашваттхамане.

Слово *радмавагна* в «Махабхарате» встречается редко. БПС уделяет ему мало внимания: ему дается лишь одно значение, приведенное в тексте, и приводится одна ссылка (шлока из Харивамсы). Нужно сказать, что с данным текстом слово мало связано и вызывает некоторое недоумение. Нилакантха, как обычно в таких случаях, обходит его молчанием. Рой передает только его значение, а также указывает, что слово употребляется как мужское имя. Не исключена возможность, что текст намекает на касту Ашваттхамана: он брамин, сын Дроны.

²⁵ *Превосходнейшего* — букв. «главы наставников».

²⁶ *Нага* — словарное значение слова — «змея», «слон», «гора», «тучи». Рой и Фош переводят слово в данном контексте как «слон». Конечно, переводчики имели полное право это сделать, так как столица Кауравов называлась слоновым городом, или городом слона: Нагасахвая, Гаджапура, Варанаси — все эти слова синонимичны. Но знакомый читатель, много раз встречавшийся термин «нага» говорит больше. Слово напоминает о связи Кауравов с культом змей, столь близким шиваизму, о горах и владычице Нарвати (Горной) — одном из аспектов Великой Матери, Дурги-Кали...

²⁷ *На стяге* — это совершенно определенное указание на шиваизм: сам Шива именуется «Быкознаменным»: или изображается на белом быке Нандине.

Kṛpna — так в бомбейском издании. Рой приводит вариант калькуттского издания: *magadhasha gṛiṣṭa uauau*, что переводится: «Властитель магадхов двинулся против врага».

²⁹ *Вепрь* — вепрь является символом Вишну; для спасения Земли, затонувшей в океане, Вишну принял образ Вепря и клыками вытолкнул Землю на поверхность.

³⁰ *Началом* — Рой указывает: некоторые пандиты считают, что слово *vaśavartinas* стоит в родительном падеже единственного числа, тогда как слово стоит в именительном множественном. Неправильное определение грамматических форм ведет к ошибочному переводу: «состоящего под его (*tasya*) волей» (то есть Дурьюдханы). Мнение Роя вполне убедительно.

³² *Бесчисленными* — в тексте *ayutena* (творительный от *ayuta*). БПС дает только одно значение — «миллиард». Рой переводит: «десять тысяч». Думается, что в данном контексте слово нужно принять в значении «неисчислимое множество», «тьма тем».

³³ *Боевые орудия* — в тексте «янтра». Слово охватывает довольно широкий круг понятий: это всякое приспособление, облегчающее труд человека в той или иной области. В области религиозно-философской — это чертежи, пантакли, символизирующие различные философские идеи, например, различные варианты пересечения вертикальной и горизонтальной черт раскрывает идею взаимосвязи пассивного и активного начала. Для этого времени это было открытие огромной важности: мыслитель подошел к уразумению тайны провозрождения. Священный символ арани (прибор для добывания огня) становится еще священной, когда древний мыслитель принял арани как символ зарождения. В «Махабхарате» существуют сказания, основа которых одна: добывая огонь, отшельник терял семя и, продолжая вращение арани, уподобляющееся половому акту (майтхуна), порождая младенца (конечно, сына). Таково, например, сказание о рождении Шуки (см. «Мокшадхарма», V вып. этой серии, гл. 325, с. 681 и сл.). Как на другой пример янтры можно указать на колесо горшечника. Египтяне изображали творца, создающего мир, с помощью такого колеса. Кришна говорит, что творец с помощью янтры вращает все существа силой своей майи, как на колесе гончарном («Бхагавадгита», XVIII, 61). Некоторые санскритологи переводят слово «янтра» через «колесо горшечника». В данной шлоке Рой оставляет термин непере-

денным, а в сноске высказывает догадку, что речь идет о катапульте. Мне представляется возможным перевести слово «янтра» в данном тексте через «боевые орудия».

³⁴ *Белым зонтом* — как символом суверенного раджи.

Золотым нагрудником — «нишка» — нагрудник определенного веса, своего рода эталон в спорных случаях (ср. «талант» переднеазиатского Востока как весовой эталон серебра). Эталон — закономерный этап в развитии денежной системы.

Бунчук — хвост быка особой породы. Сначала употреблялся как опашало, со временем стал одной из княжеских регалий, наравне с белым зонтом. Эту регалию у индийцев переняли турки, допустив изменение: хвост мог быть бычий или конский и присваивался пашам. Украинцы переняли бунчук от турок, сохранив и турецкое название. Бунчук стал регалией украинских гетманов.

ГЛАВА XVIII

⁸ *К бою* — вторые полушлоки в обеих шлоках почти полный повтор.

⁹ *Рукавицу* — перевод не точен, так как в русском языке нет соответствующего слова. *Tala* означает ровную поверхность, ладонь, а также кожаную повязку, надеваемую воином на левую руку для защиты от отдачи тетивы.

¹³ *Востока* — Рой переводит: «востока, запада и севера», а Фош, по-видимому, обобщая слово *diç*, перечисляет все четыре.

¹⁵ *На боевых слонах* — среди санскритских синонимов, обозначающих слово «слон», стоящее в этой строке слово «кунджара» переводится дословно: «клыкастый», так обычно называли боевых слонов, которым не подпиливали клыков. Рой отмечает, что в калькутском издании текст этой шлоки испорчен до бессмыслицы.

ГЛАВА XIX

² *Асуров* — перечисление боевых построений нужно понимать, как технические термины теоретической стратегии, входившей в «разветвления» (шакха) или «члены» (анга) Вед. Изучение стратегии и других наук «ветвей» Вед, касающихся управления государством, было обязательным для кшатрия; изучение других частей: астрологии, грамматики и пр. — было для кшатриев не обязательным, но допустимым. Вайшьям разрешалось только изучение экономики (торговли) и земледелия.

⁴ *Куда видно* — букв. «по желанию, по воле».

⁵ *Иглою* — букв. «головкой иглы». Этой строчкой заканчивается приведенная Юджишхирой цитата.

⁷ *Ваджра* — перун, молния. Здесь — как технический стратегический термин.

¹³ *Пхальгуна* — (или Фальгуна). Нагромождение в одном тексте имен и эпитетов одного лица является одним из эстетических приемов индийской поэзии. Сочетание имен и эпитетов человека, о котором повествуется, придает ему особый вес, силу, прославляет его. Так, в стихах (6—12) Арджуна назван три раза, и все по-разному: сын Панду, Дхананджая, Пхальгуна.

¹⁴ *Чудовищные волны* — букв. «водных чудовищ».

¹⁸ *Прекрасными* — слово «прабхадрака» Рой принимает за название народности и этого слова не переводит. Фош переводит, принимая его за прилагательное, стоящее в творительном падеже множественного числа.

¹⁹ *Шикхандин* — см. прим., 13, 5.

²¹ *Море* — букв. «он двигался с такой большой быстротой, что мог бы высушить океан». Эта простенькая на вид шлока насыщена поэтическим смыслом. Чтобы привлечь внимание читателя, глаголу «мчаться» дано несколько необычное дополнение: «яростно» (Бхима всегда изображается «яростным»); корень «яр» развивает идеи жара, пыла в прямом и переносном смысле. Дхвани заключается в том, что Бхима — сын Ветра, то есть и сам ветер. Индийцам засушливых мест страны знаком всенсующий самум, попав в который, можно вообразить, что такой ветер может и море высушить. По индийской эсхатологии, все «стихии» в конце юги вступают одна в другую, в порядке, обратном их развитию: земля поглощается огнем, огонь — водой, вода — воздухом. Таким образом, дается намек, что Бхима бушевал, как ветер в конце юги. Таков сложнейший подтекст этой «простенькой» шлоки.

²³ *Указывая* — перевод следует поправке Роя, считающего, что бомбейский текст

испорчен. Согласно бомбейскому тексту надо перевести: «Укажи им Бхимасену». Ясно, что калькуттский вариант лучше. Фош понимает эту шлоку иначе: он считает, что Арджуна (Бибхатсу) обращается к Бхимасене, а не к Юдхиштхире, и, принимая чтение по бомбейскому изданию, побуждает Бхимасену показать свою силу смотрящим на него врагам. Такая концепция не лишена оснований хотя бы потому, что текст указывает, что Арджуна ехал непосредственно за Бхимасеной, а Юдхиштхира, как видно из шлоки 24, находится в центре своего войска. Ввиду разночтений и замены собственных имен местоимениями текст допускает несколько равноценных толкований. Под «сыном Притхи» здесь нужно разумеать Арджуну.

Раджу — в подлиннике слово «раджа» как обращение Арджуны к Юдхиштхире стоит в звательном падеже. Отступление от буквы подлинника сделано с целью разгрузить шлоки от обращений, в которой одно входит в речь Арджуны, а другое принадлежит Санджая, говорящему с Дхритараштрой, или рассказчику «Махабхараты» Джанамеджая, повествуящему «про дела отцов», внуку Арджуны Парикшиту, что вернее, так как обращение к Дхритараштре, как к Бхарате, допустимо лишь с большой натяжкой.

²⁵ *Горами* — в подлиннике эта строфа перенасыщена «дхвани» (намеками). Понятие, выраженное в переводе двумя словами — «боевыми слонами», в подлиннике выражено одним словом: «кунджара» — «клыкастый» — слон с неподпиленными клыками, получивший особую дрессировку. Впрочем, слово имеет и более широкий смысл и может означать не только слона, но и других клыкастых животных (тигра, кабана). Далее читаем: «чаладбхир ачалайрива». Слово «чала» значит «подвижный», а с отрицанием «а» — «ачала» — «неподвижный». Поэтому нравятся не только звуковые переливы внутренних рифм, но еще больше — переливы понятий. На заре истории человечества поэт открывает изумляющую его истину диалектичности миропроявления. Немного позже и великие мудрецы Древней Индии облекут свое изумительное открытие в учение о космосе, как о божественной любовной игре Шакры и Шакти (ср. Инь и Янь Лаодзе). Когда в Греции перед духовным взором Гераклита предстала истина текучести миропроявления и он дал свою оставшуюся на века формулу: *Panta rhei* (все течет), традиция «Брихадараньяка-упанишады» насчитывала уже более десяти поколений философов.

²⁶ *Рыжий* — таково первичное значение слова «капи», чаще употребляющегося в значении «обезьяна». Этот знак настолько важен для образа Арджуны, что создан был эпитет для Арджуны — Капидхваджа («обезьяностажный») — ср. «Бхагавадгита», I, 20. Но такой перевод, требуемый лингвистикой, совершенно искажает внутренний смысл текста. Формально слова «капи» и «обезьяна» означают одно и то же, но смысловые обертона и эмоциональный тон глубоко различны: обезьяна для нас мало-знакомый зверь, смешной и безобразный «рыжий» в цирке, «обезьянничать» и пр. Для индийцев это священное животное, встречи с которым повседневны. Капи — символ глубокой преданности низшего сознания Высшему. Арджуна избрал символ «в духе и любви» витающего Ханумана. Если нельзя дать это почувствовать в переводе, то, по крайней мере, нужно предупредить возникновение внутреннего неверного эмоционального тона.

³⁰ *На щеках* — это так часто встречающееся описание признаков течки у слонов, по-видимому, не всегда надо понимать буквально; брачный период у слонов, как обычно у животных, краток. Самцы многих зверей в это время возбуждены, драчливы, опасны. Для боевых слонов такое возбуждение — весьма важный момент и описание его приобрело характер трафарета.

³¹ *Благоухали* — височная жидкость слонов обладает запахом, который поэт сравнивает с запахом лотоса (ср. мускус — препуциальная жидкость оленя кабарги). Трудность перевода в том, что все существительные этой шлоки значат «облако», «грозовая туча», «гора», «холм». Текст дает читателю полную свободу принять то или иное из значений. Так, например, слово «джимута» в первой строке значит: «грозовая туча», «гора», «солнце». Любое из значений подойдет. Подобно этому и смысл других слов текут в известных пределах. Это придает поэтическим образам всей этой шлоки в оригинале переливчатость — своеобразный поэтический прием, которым «Махабхарата» пользуется не так уж редко. Перевод, требующий верности оригиналу, ограничен в выборе поэтических средств выражения. Приходится ограничиваться внутренними рифмами и аллитерациями.

³² *Войско* — поэт усиливает и усиливает дхвани (намеки), создавая великолеп-

ный прелюд к «Бхагавадгите». В этой шлоке дхвани строятся главным образом на смысловых созвучиях: «страшная палица», «страшное войско» (Бхимасена) — великое войско. Рой считает эту шлоку неудачной: сравнение палицы Бхимы, по общенародному представлению очень тяжелой, с засовом для городских ворот, по мнению Роя, весьма неубедительно, так как засов по сравнению с палицей и легковеснее, и тоньше. Не одобряет Рой и употребление дважды глагола *karsh* в первой и во второй полушлоках. Рой считает, что здесь этот глагол нужно понимать не в первичном его значении «волочить», «тащить», а во вторичном — «крушить», «дробить», «рушить», впрочем, сам Рой оговаривается, что по существу это тонкости, сводящиеся к одному. В наших былинах киевского цикла можно встретить аналогичные характеристики. Так, в былинах об Илье Муромце говорится, что, где махнет Илья, там улица, а где отмахнется — переулочек. В новгородских былинах Васья Буслаев, обладающий богатырской силой, показан дерущимся оглоблей в свалке на Волховском мосту.

³⁴ *Молнии* — образ построен на игре слов, на употреблении в различном значении слова «ваджра» — в первой полушлоке оно дано как название военного построения, а во второй — в его первоначальном смысле, как название алмазного оружия громовержца Индры — молнии. Метафора «молния» скорее подходит к стреле (такое толкование дано в предлагаемом переводе), нежели к луку, как толкует Фош и Рой. Последний дает примечание и разъясняет, что в данной шлоке слово «ваджра» понимается как молния, сопровождаемая громовым ударом. Описанное построение близко к строю «четырёхугольных» (пар), еще применявшемуся в первой половине прошлого века.

³⁶ *Солнца* — они совершали утренний обряд поклонения Савитару-Спасителю, обязательный, вне зависимости от условий. Брамины в это время шепчут великую ведическую мантру — Савитри.

⁴² *Спорящих* — букв. «схожих», «подобных».

⁴⁴ *Вгрызаясь глазами* — «Махабхарата» не раз говорит весьма просто об антропофагии; не только о питье крови убитого врага, но и о пожирании его органов, особенно сердца и печени. В XI книге Гандхари упрекает Бхишму не за то, что он пил кровь врагов, а лишь за то, что он пил кровь брата (двоюродного) и нанес ему запрещенной воинской традицией удар (См. также «Путешествие Бхагавана», гл. 40, шл. 48, с. 486 в III вып. этой серии).

Тур-Бхарата — с 38-й шлоки обращение «тур-Бхарата» включено как повтор, припев, оканчивающий первую полушлоку. Такой прием построения строф, хотя и редко, но встречается в «Махабхарате». Для агглютинирующих языков такое построение с повторами через все произведение является характерным. Думается, что исследование такого приема в «Махабхарате» могло бы оказаться не бесплодным.

ГЛАВА XX

⁴ *По небесной дороге* — небесная дорога уготована кшатриям, с честью павшим на поле битвы (ср. «Бхагавадгита», II, 32).

⁶ *О Дхритараштра* — букв. «против дхритараштрийцев». Все ауспиции (предзнаменования, предвещающие знаки) грозят Кауравам и благоприятны Пандавам. Так, например, ветер с тыла, попутный — значит благоприятный, а супротивный — неблагоприятен. Если хищные птицы обращены в сторону Кауравов, значит они грозят пожать их, и т. д.

⁷ *На белого* — белый слон — символ княжеской власти, так как Айравата, слон Индры, белого цвета; белый зонт, о котором упоминается в следующей шлоке, является аналогичным символом: такой зонт имеет право носить только сюзерен.

¹³ *Войска* — сохранность шлоки сомнительная. Рой переводит слово *uttarādhus* через *that fighter in the van* и подчеркивает, что значение этого слова сомнительно; БПС не дает этого слова. Фош отмечает значительное разночтение этой шлоки в калькутском и в бомбейском изданиях.

¹⁴ *С юга* — Рой отмечает, что этой шлоки нет в калькутском издании.

¹⁵ *Миллиард* — таково словарное значение слова *ayuta*. Так переводит и Фош. Рой переводит: «десять тысяч».

По пятам Арджуны — перевод несколько неточный формально. Его предлагает

Рой. В тексте — одно сложное слово, которое Нилакантха понимает так: «тот, кто будет там, где будет Арджуна».

¹⁷ *Десять* — так переводят Рой и Фош, хотя в бомбейском издании стоит *çata*, то есть «сто». Конечно, это явная ошибка.

¹⁸ *Асурическим* — названия разного рода войсковых построений — технические термины стратегии, входившей в состав «ветвей Веды», знание которых требовалось от кшатриев. В переводе сохранен порядок перечисления, принятого подлинником. Это перечисление подчеркивает, что стратегия как наука была хорошо известна Бхишме.

ГЛАВА XXI

⁶ *Раджа* — Рой и Фош передают эту полушлоку как слова повествователя, а не Арджуны. Не будучи обязательным, такое понимание создает много трудностей: зачем понадобилось повторение сказанного в непосредственно предшествующей шлоке; к кому относится обращение «о раджа» и т. д.? С включением разбираемой полушлоки в речь Арджуны все эти трудности отпадают: этикет не позволяет Арджуне говорить прямо, а поэтому он использует сослагательное наклонение, обращаясь к брату, как к радже.

⁹ *Цели* — то есть ради победы над численно превосходящим противником. Полезно сравнить установку «Махабхараты» — требование сознания нравственной правоты, справедливости и закономерности с установкой «Эллады» — на войне «все дозволено»: коварство, ложь, попрание человеческого достоинства. Вспоминаются пресловутый троянский конь и крылатое выражение Вергилия: «Timeo danaos et dona ferentes». Впрочем, нельзя забывать и обратной стороны медали, например наставления Видулы сыну (см. III вып. этой серии, «Путешествие Бхагавана», гл. 132—135, с. 454—469).

Предок — то есть Брами.

¹⁰ *Самообладанием* — Рой и Фош указывают, что в калькутском издании текст этой шлоки испорчен и переводят его по бомбейскому изданию.

¹¹ *Победа* — в XI книге «Махабхараты» («О женах») Гандхари на поле боя, причитая над телами убитых сыновей, вспоминает, как Дурьйодхана все 18 дней, пока длилась битва, каждое утро просил мать предсказать ему победу, но каждый раз неизменно получал в ответ: «Где правда, там и победа».

¹² *Победа* — ср. «Бхагавадгита», XVIII заключительные шлоки.

¹³ *Благодать* — Фош резко ослабляет философскую напряженность данной шлоки, передавая, что поскольку победу одерживает Кришна, постольку он обладает и другими качествами. Приблизительно так же передает смысл шлоки и Рой: поскольку ему свойственно одерживать победу, постольку он обладает смирением (*humility*), свойственным ему качеством. Совершенно непонятное положение: раз есть победа, есть и смирение. Отчего это должно проистекать? Это элементарная логическая ошибка по пятой фигуре силлогизма. Весьма спорно, позволительно ли переводить слово *samnatī* через «смирение». Глагол *pi* означает «двигаться», «идти», а в переходящей форме — «передвигать», «вести». Предлог *sat* выражает переход действия на себя, то есть создает понятия, соответствующие нашему возвратному или среднему залогу, а в отглагольных существительных *samnatī* создает идеи ухода, в себя, самоуглубления; формы среднего залога придают словам другое значение: «благосклонность», «благодать», «благоволение». Понятие «победа» расширяется: победа есть не только востребование над чем-то внешним, например, врагом, но и внутренним. Так создается великая нравственная максима — истинный победитель, которая раскрывает смысл предыдущих строк о закономерности, справедливости и пр. Только так смысл разбираемых шлок превращается из бессвязного лепета в строгое, логически неопровержимое последовательное учение о нравственном начале образа Кришны.

¹⁵ *Оружием* — в этой шлоке есть довольно натянутая игра слов: в тексте стоит *vikuntho'kuntha*. БПС, ссылаясь на данное место «Махабхараты» (VI, 774), толкует слово «викунтха» как эпитет Кришны. Кунтха значит «глухой», «сонный». Вишнушайяна — «спящий, глухой Вишну». Ему противопоставляется Вишну бодрствующий, деятельный, несущий непреодолимое оружие, по толкованию Нилакантхи. Вишну поставлен уже так высоко, что даже боги (не говоря уж об асурах) не могут непосредственно воспринять Вишну, его голос они воспринимают лишь в раскатах грома.

«Кому (провозглашаете) победу?» — восклицание это ритуально, так, например, пачинаются книги, если они посвящены кому-либо особо: так, книги «Махабхараты» начинаются провозглашением «победы» Кришне-Вишну, дэви Сарасвати и т. д. Слова громового голоса Вишну, таким образом, означают: «Признаете ли вы меня богом?» В процессе утверждения вишнуизма данная шлока, наряду с другими подобными, позволяет до известной степени проследить ход развития вишнуизма.

¹⁶ *Кришна* — в текстах бомбейского и калькуттского изданий здесь есть разночтение. Первая строка шлоки в бомбейском издании читается: *Kātham Kṛishna*, то есть: «Как победить нам, Кришна?» — предлагаемый перевод следует этому тексту. В калькуттском издании читается: *Ani Krishna*. Фош, следуя вообще калькуттскому изданию, переводит: «Да победим мы, следуя (ани) Кришне!». Рой, придерживающийся калькуттского издания, считает бомбейский текст в этом месте испорченным и переводит согласно калькуттскому изданию: «за, позади Кришны» (букв.) или «под водительством Кришны». Рой считает бомбейский вариант почти бессмысленным, рассуждая так: конечно, бомбейский вариант выражает смирение, но для одержания победы одного смирения недостаточно... Думается, что оба варианта вполне приемлемы. Религиозные памятники древности, в которых иногда бывает трудно определить, где кончается религия и начинается политика, дают много примеров калькуттского варианта («Кто колесницами, кто конями, а мы именем бога нашего хвалимся»), а также и указаний, как одержать победу (например, стратегия Ешуы Навина). Смысл бомбейского варианта вполне логичен: ведь речь-то и началась с того, как нужно действовать, чтобы одержать победу. Арджуна берется объяснить это Юдхиштхире и вполне логично заканчивает объяснение утверждением, что надо просить указаний у Кришны.

ГЛАВА XXII

² *Взыскуйте* — смысл высказывания таков: Пандавы построили свои раги по указанию традиции (закона), честно без какого-либо подвоха, а поэтому они считают битву праведной, такой, какая открывает кшатрию «двери рая» (ср. «Бхагавадгита», II вып. этой серии, гл. II, шл. 32, с. 179).

³ *Левой* — то есть Арджуной. Шикхандина стратегическими маневрами продвигают к Бхише, который, принимая его удары, не будет защищаться, так как сам он открыл Юдхиштхире, что Шикхандин — женщина. См. также прим., 13, 5.

⁴ *Раджа* — текст путает, дает разное описание расположения войск, разные имена богатей. Рой видит в этом доказательство наличия интерполяций и значительного искажения текста и считает невозможным выделить первоначальный текст.

⁵ *Хоботоруких*. — Рой отмечает в этой шлоке: в бомбейском издании читается *mahendra* — «великий Индра»; в калькуттском *mahindra* — «владыка земли»; в бомбейском издании — *pāgarasya*, то есть «кремля слонов», в калькуттском — *pāgaku-lasya*, то есть «рода семьи слонов».

⁶ *Вокруг владыки* — здесь тоже разночтение: в калькуттском издании стоит *mahindra*, то есть «владыка земли», а в бомбейском — *mahendra*, что значит «великий Индра». Рой указывает, что чтение «махендры» обязательно требует слова, выражающего сравнение (как, подобно), без чего фраза была бы синтаксически ошибочна. Таким образом, калькутская редакция этой шлоки лучше, чем бомбейская.

⁷ *Шептаниями* — в санскрите существует специальный термин *jara* — молитва, произносимая шепотом; такое шептание предписывается браминам и дозволяется кшатриям (в виде исключения); другим кастам шептание запрещалось.

⁸ *Низки ожерелий* — в подлиннике «нишка» — значит украшение, состоящее из золотых или серебряных бус, нанизанных на шнурок. Такое ожерелье служило и определенной мерой ценности, подобно тому как в Передней Азии и Элладе мерой служил «талант» — определенное количество драгоценного металла, обычно серебра.

⁹ *Сверкая* — Рой переводит: «...колесница... была чрезвычайно блестящей, подобно (блеску) тысячи солнц». Толкование Нилакантхи, понимающего это выражение буквально, Рой считает «слишком экстравагантным»; метафору, сравнивающую блеск колесницы с блеском тысячи солнц, думается, тоже можно вполне закономерно отнести к гиперболам; впрочем, индийская поэзия не смущается самыми экстравагантными гиперболами. Но разбираемый троп не столь уж экстравагантен. Способность украшений отражать создавала впечатление «тысячекратных» отражений солнца. Ведь

подобный троп по отношению к росе, сверкающей тысячами солнц, кажется не только не «экстравагантным», но даже откровенно банальным.

¹² *Индру* — текст этой главы, и в частности ее заключительных шлок, представляет некоторые трудности для перевода. Обычная эпическая восьмислоговая шлока заменяется одиннадцатислоговой, гораздо чаще нарушающей принцип законченности шлок. Как нередко бывает, главное предложение помещено в следующей шлоке. Нагромождение придаточных предложений впереди главного, с широким использованием причастных форм, не укладывается в фразеологию русского языка. Думается, что наиболее консервативным приемом (то есть приемом, позволяющим сохранить максимально возможную близость к тексту) является переход от причастных форм к личным. Но и при такой технике приходится кое-чем поступиться.

Близнецы, упомянутые в первой полушлоке, — два младших Пандава, сыновья Мадри. Текст, уподобляя Бхимасену «владыке львов», не заканчивает метафоры. Подстрочно это место переводится так: «...был подобен... раскачивающемуся туру львов». Буквально перевести это выражение нельзя: слово «ришабха» здесь полностью утратило свой первоначальный смысл (бык, тур) и значит только «глава», «князь» и пр. Образ дан предельно сжатым: «раскачивается» лев перед прыжком. Без пояснительного слова образ остается нераскрытым.

¹⁶ *Бхишмой* — Рой отмечает, что существует ряд разночтений этой шлоки.

ГЛАВА XXIII

² *Дурге* — указание Кришны Арджуне прославить гимном Дургу — грубая интерполяция браминской редакции Эпоса. Взаимоотношения вишнуизма и шиваизма в эпоху «Махабхараты» были весьма сложны: до их слияния, хотя бы и относительно, было еще очень далеко, и рекомендацию кшатрийского бога обратиться за помощью к супруге браминского бога нельзя толковать иначе, как признание суверенитета браминов, что противоречит основным установкам «Махабхараты».

⁴ *Военачальница* — Кали, как Шакти, созидательница и разрушительница, является покровительницей ищущих освобождения йогинов. Мотив: «Кали, преследующая и убивающая Махишу» часто повторяется на стенах пещерных храмов, особенно шиваитских. Махиша — злой дух космической иллюзии. Миф о Махише (буйволе) очень распространен в шиваитской литературе. Есть два варианта мифа — мужской и женский. По мужскому варианту, Махишу убивает сам Шива (или его сын Сканда) — об этом повествует сказ о рождении Сканды (см. вып. IV этой серии, «Беседа Маркандеи», гл. 225 и сл.). Изображение сражения Махиши с Дургой встречается на скальных барельефах пещерных храмов. В этих храмах поражает почти полное отсутствие батальных мотивов, которые сводятся по существу к двум мотивам: убийству Махиши Дургой и разрушение Шивой иллюзорных асуров.

⁵ *Кали* — как обычно, гимн Кали состоит из эпитетов — «имен», намекающих на разные мифы о восхваляемом божестве, на разные «качества божества». Подобные гимны обычно представляют смесь всевозможных народных верований и философских концепций, зашифрованных в нагроможденных эпитетах (часто, на первый взгляд, совершенно бессвязных). Далеко не все они поддаются расшифровке. Рой замечает, что в расшифровке имен и эпитетов он следует указаниям Нилакантхи, как основного, традиционного комментатора «Махабхараты».

⁷ *Копьеносица* — Дурга изображается с копьем, пронзающим злого духа Махишу. Это изображение нередко встречается в пещерных шиваитских храмах. Оно содержит почти не зашифрованную философскую символику, особенно характерную для шактизма (тантризма); символика опирается на синонимы слова «шакти»: в первом значении это «копье», во втором — «сила», космическая энергия, через которую проявляется дух, мужское начало, Шива. Его Шакти — энергия, сила есть женское начало («супруга»), творческая энергия (Дурга). Об этом весьма подробно говорит Артур Авалон («Шакти и шактисты», «Зменная сила» и пр.).

⁸ *Махиша* — великий асур, принявший вид буйвола и начавший сражение с Кали. По учению шиваитов, оно было решающим для судьбы асуров. См. также прим., 23, 4.

Водчицеликая — Рой переводит: «Ты пожрала асуров, приняв облик волчицы». В бомбейском издании об асурах не упоминается. Kokatikha не просто «облик вол-

ка», а волк-оборотень, МПС переводит: «призрак с волчьей мордой» (БПС этого слова не дает).

¹⁰ *Джамбудвипе* — так трактует Нилакантха, которому следуют Рой и Фош. В бомбейском издании читается: jambukataka (джамбу — один из синонимов шакала. катака — плетенка, корзинка; собрание (войско, караван).

¹¹ *Сон* — Рой переводит очень сурово: «Ты тварей сон непробудный». Передача слова dehin через «тварь» (creature) очень спорна: dehin — не тварь, а воплощенный, обладатель тела. Mahanidra — значит «великий сон». Перевод Фоша: «...Ты великая деятельность одушевленных существ» (des êtres animés) вызывает недоумение. Возможно, что Фош пользовался каким-то иным текстом, хотя он сам не упоминает об этом.

Сканды — о Сканде и рождении его, а также о его связи с мантрами «Сваха» и «Свадха» см. IV вып. этой серии, «Беседа Марканден», гл. 225 и сл.

¹² *Речью* — санскритские термины: Кала, Каштха, Сарасвати, Савитри — Рой оставляет непереведенными, но в сноске указывает, что Кала и Каштха — оба термина — обозначают единицы времени. Фош переводит соответственно: «минута» и «мгновение». Словарное значение слова «каштха» — «чурка», «чурбан», «беда», «горе».

Спасительницей — Савитри. Так называется «великая ведическая мантра», воззвание к Савитару, восходящему солнцу. Брамьинам предписывалось шептать ее три раза в день. Остальным кастам произносить ее запрещалось.

¹⁵ *Яростная* — в тексте jambhami, первичное значение этого слова «зубатая, клыкастая, пожирательница» (типа пишачи) и отсюда «яростная». Перевод Роя «бессознательность» (unconsciousness) представляется очень сильной натяжкой, равно и перевод следующего слова mohini через «сон» (sleep). Текст не дает философских обобщений, он совершенно конкретен, и характеристики его даны как имена действующие. Фош переводит первое слово как «усталость» (?), а второе — как «сон».

¹⁶ *Солнца* — то есть та сила, которая прибавляет Солнцу утраченную зимой силу, а также увеличивает яркость Сомы от новолуния до полнолуния. Периоды от зимнего до летнего солнцестояния и от новолуния до полнолуния в индуизме считаются священными.

Размышление — так понимает здесь Нилакантха слово «санкхья». Этому же пониманию следует Рой. Фош принимает иное значение слова «санкхья», вообще говоря существующее, но для данного места неудачное: «сражение», «битва». По контексту в этой шлоке значение слова «санкхья» ближе всего к термину «самьяма» Йогасутры Патанджали: оно охватывает весь процесс сосредоточения внимания (пратьяхара, дхарана, дхьяна).

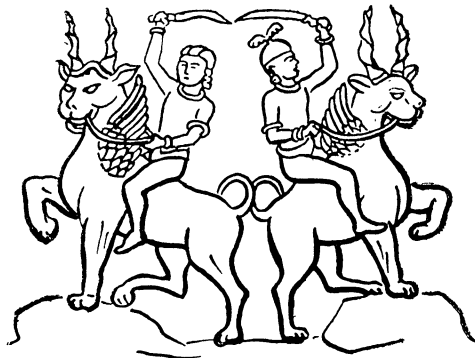
²⁰ *Уверенный* — в тексте стоит винительный падеж: sammatam, что вынуждает придавать этому слову необычайное значение, делать натяжку. Предлагаемый перевод следует переводу Роя. Фош, сохраняя обычное значение слов, сталкивается с еще большими трудностями; он передает, что Арджуна взошел на колесницу: estimé le plus grand des chars (VI, 812), что уже почти невразумительно. Но если принять, что в тексте опечатка и следует читать не sammatam, а sammatah, то все становится на свои места и вместо вялой ничего не говорящей шлоки получается выразительная и художественно нужная шлока: «Совершенно уверенный Партва взошел на колесницу».

²⁵ *Вьяса* — характер главы, где ход повествования резко обрывается для вставочного эпизода — гимна Дурге, смелые диалектические высказывания о лике Великой Матери, широкие обещания наград тому, кто будет регулярно совершать поклонение (пуджу) и многие другие соображения позволяют думать о вставке редакторов браминнов-шиваитов, пропагандировавших культ Великой Матери, мало характерный для ведической религии.

²⁷ *Рама* — здесь речь идет о брамине, заклятом враге кшатриев — Парашураме, пролившем столько кшатрийской крови, что он ею наполнил пять озер. Такая сомнительная святость вызвала необходимость характеризовать Парашураму «безупречным», тем более, что он упомянут наравне с другими ришами, святость которых выше всяких сомнений. Шлока намекает на уговор Дурьйодханы не затевать войны, а разрешить конфликт мирным путем. Этот эпизод дан в пятой книге «Махабхараты», в «Путешествии Бхагавана» (см. III вып. этой серии).

ГЛАВА XXIV

⁴ *Благоуханны* — все эти вопросы не праздны: Дхритараштра спрашивает о приметах, предвещающих поражение или победу. Так, например, если на участниках битвы одетые венки долго не вяли, это благоприятный признак, сулящий победу.





О ПОБОИЩЕ ПАЛИЦАМИ. (кн. XVI)

ГЛАВА I

¹ *Знаки* — тридцать шесть лет прошло со времени ужасной братоубийственной войны. В книге XI («О женах») описывается плач женщин на поле Куру. Жена Дхритараштры, царица Гандхари, оплакивает Дурьйодхану и его братьев, павших на поле брани. В экстазе безысходного горя она проклинает Кришну, предсказывая, что через тридцать шесть лет он умрет в лесу бесславной для кшатрия смертью и что все его подданные в состоянии опьянения перебудут друг друга. В книге XVI описывается, как совершилось это событие.

¹¹ *Померкли* — букв. «осели». Эту шлоку без натяжек можно понимать в более плотных образах, как описание внешнего образа, но можно понимать и в более тонких психологических образах. Рой выбирает более плотные, например, *sampraviṣa* можно понимать «опустившийся», «севший на низкое место», но не менее правильно — «впавший в уныние», «подавленный скорбью» и т. д. *Samcalpa* значит не только «начинание», «предприятие» и пр., но и вообще — «сердечное желание», «мечта».

¹³ *Калой* — теорию Времени, как владыки всего миропроявления, неоднократно излагает «Мокшадхарма» (ср. «Беседу Индры и асура Бали», гл. 224, с. 216 и сл.).

ГЛАВА II

¹ *Кала* — нельзя рассматривать как случайность, что из всех олицетворений смерти избран Кала — олицетворение всеразрушающего Времени. Как исключение, почти всегда сомнительное, образ Калы являет собою Вишну (ср. «Бхагавадгита», X, 30, 34 и XI, 32). Кала — образ, тесно связанный с Шивой; основное имя женской ипостаси — Кали-Дурга.

⁷ *Улюлюкали* — в данном тексте употреблен звукоподражательный синоним названия совы *ццка*. Русский глагол «улюлюкать» связан с санскритским словом. Достоин внимания, что этот глагол соединяет два крайних понятия: ублаживать ребенка (припев колыбельных песен) — «люлю» и травить, науськивать — испускать крик преследования.

⁸ *Голуби* — образ несколько неясен: трудно здесь проследить логическое построение символа. Голубь — быстро размножающаяся птица, по-видимому, уже давно находящаяся в симбиозе с человеком, который принял голубя как атрибут Великой Матери, как символ плодородия. Как это часто бывает в религиозной символике, христианство, принявшее символ голубя от религий средиземноморских народов, отождествило атрибут с сущью. Греческая Афродита лишь ездила на голубях, в христианской же символике сам дух принимает образ голубя, что в греческом языке

нетрудно было сделать, так как по-гречески рпешта женского рода. В брахманизме лик Великой Матери развивается главным образом в отрицательном аспекте, то есть в аспекте антитезиса, — Кали есть прежде всего разрушительная сила в самсаре. Разрушая в мире майи, Кали приводит освобожденный дух к единому Атману (Шиве-Кале). По-видимому, так следует понимать развитие символа голубя в брахманизме.

В индийской цветовой символике белый и красный цвета, особенно сочетание их, символизируют траур; отсюда краснолапые птицы как символ траура, как вестники приближающейся смерти. Птицы в древних религиях — часто встречающийся символ души (ср. египетское Ка, Бену). Как пережиток, суеверие, считающееся признаком близкой смерти, — если птица бьется снаружи в окно.

¹¹ *Гуру* — слово оставлено без перевода, так как невозможно дать равнозначный перевод, передать равносильным словом. Гуру — это родители, особенно если слово стоит в двойственном числе, и старший в роду, и учитель, особенно духовный. Рой переводит: «уничжали наставников и старших».

¹² *Влево* — то есть в южную сторону, к обители Ямы.

¹³ *Группы* — в тексте *kabandha*, что значит «бочка», «облако», «брюхо», «торс». Букв. шлока переводится: «Творец дня казался окруженным мужскими торсами».

¹⁵ *Благословения* — Рой дает интерпретирующий перевод: «Когда брамины, благославляя день или час за полученные дары...».

¹⁶ *Видеть* — содержание этой шлоки связано с некоторыми астрологическими верованиями, а поэтому даже в интерпретирующем переводе она остается неясной для читателя, не осведомленного по существу вопроса. Астрология разбивает созвездия Эклиптики, или зодиака (звериного круга), на 12 равных частей — созвездий, каждое из которых является «дневным» или «ночным» домом семи планет (у Солнца и Луны по одному «дому»). Каждая из планет сильна в своем доме и в зависимости от своих «свойств» и свойств «лучей» других планет; лучи определяются расстоянием между двумя точками Эклиптики, выраженным в градусах дуги вписанного квадрата, и кратные им расцениваются как неблагоприятные, а дуги вписанного треугольника и кратные им — как благоприятные. Созвездием данного человека называется то созвездие, которое восходило во времени его рождения (с учетом градусов и даже минут). Шлока говорит, что никто не мог видеть благоприятного сочетания звезд; то есть никому не удавалось избежать предстоящей гибели.

¹⁷ *Звуки* — Рой поясняет, что звуки раковины — благоприятный признак, а рев осла — неблагоприятный, тем более, что он заглушал благоприятный признак.

¹⁹ *Ныне* — эта шлока выражает некоторые астрономо-астрологические понятия, недостаточно ясные для человека, не знакомого с предметом. Древние индийцы хорошо знали, что лунные сутки короче солнечных, а потому должно возникать несоответствие в счете, так что Луна за одни солнечные сутки изменит свой вид больше, чем полагалось бы за это время по солнечному счету, и конец тринадцатого дня Луны не точно совпадает с началом солнечных суток, а четырнадцатый день Луны заканчивается до конца солнечных суток, так что полнолуние наступает в те же солнечные сутки, в которые закончился тринадцатый день Луны. Все эти моменты зависят от положения верхнего и нижнего узла Эклиптики, определяющих возможность затмения Солнца (верхний узел) и Луны (нижний узел). Само собой понятно, что узлы расположены относительно друг друга по диаметру (то есть по 180° по дуге). В древности узлами Эклиптики назывались голова и хвост дракона, и перемещение их по Эклиптике истолковывалось как его погоня за светилами. Иногда Дракону удавалось настигнуть светило, но никогда не удавалось поглотить его. Изменение узлов относительно Эклиптики совершалось в определенное время, закономерно и циклично. Сочетание трех лунных дней в одних солнечных сутках по-санскритски называлось *trayaharṣa* (соприкосновение трех дней) и считалось весьма неблагоприятным предзнаменованием. Цикл его — тридцать шесть лет, срок, определенный проклятием Гандхари. Кришна говорит об этом сроке как о неминуемом знаменении гибели вришнейцев.

²⁰ *Тридцать шесть лет* — индийская экзегетика связывает с Кришной число восемнадцать, выражающее противоречие дружественности и враждебности. Тридцать шесть лет есть удвоенное число восемнадцать. События как бы повторяются, но лишь на другом витке спирали. Вся книга отличается большим пессимизмом и апологетикой браминов: сам Кришна не осмелился противостоять яростному и жестокому проклятию ришей. О справедливости проклятья нет и речи. См. также прим. I, 1.

²¹ *В сраженьи* — в переводе переставлены строки этой шлоки.

ГЛАВА III

¹ *Черная* — Кали; в тексте добавлено еще *slri* — женщина, что как бы не дает права понимать «Кали» как собственное имя. Рой так и переводит: «Черная женщина». По-видимому, текст нарочито завуалирован, чтобы не произносить имени страшной богини и вместе с тем дать ясно понять, о ком идет речь.

Спали — в тексте *locat. temp.*, который переводится именно так, как дано в предлагаемом переводе. Перевод Роя весьма сомнителен: *...the Vrishni ladies dreamt every night...* — текст говорит о сне, а не о свиданиях. Этот момент существенно важен: перевод Роя рационализирует явно мифологический текст, художественная свежесть и целостность текста увядают. Шлоки 2, 3 подтверждают, что явления были наяву.

Грабила — в бомбейском издании, по которому дается перевод, явная опечатка: глагол дан в третьем лице не единственного числа, а множественного, что ведет к бессмыслице: Рой тоже дает единственное число.

² *Друг друга* — как прообраз того, что мужчины-вришнейцы будут избивать друг друга.

³ *Четверка* — Рой напоминает коней Кришны: Сайнья (принадлежащий Шиве), Сугрива (прекрасногривый), Мегхапушпа (вода из тучи — дождь) и Балахака (дождевая туча).

⁴ *Водам* — предлагаемый перевод этой шлоки не совсем точен, но в общем придерживаемся понимания этого места Роем.

⁵ *Водкой* — водка приготовлялась из особого рода пальм. Браминам было запрещено употреблять этот напиток, а потому осквернение водкой чистой снеди браминов являлось само по себе оскорблением, усугублявшимся еще и отдачей чистой пищи «лесным человекам», то есть обезьянам.

⁶ *Прая* — положение предающего себя голодной смерти. Бхуришравасу отсекали руку...

⁷ *Мирно* — речь идет о предательском убийстве молодежи, сторонников Пандавов: пяти сынов Друзады, братьев общей жены Пандавов и других. Убийство организовал Ашваттхаман, сын Дроны, а Критаварман и Крипа (милосердный) ему помогли.

ГЛАВА IV

¹ *Арджуна* — Кришна обращается именно к Арджуне в силу их особой дружбы, а также потому, что с Арджунной ядавы были связаны родственными узами: Арджуна был женат на сестре Кришны, Субхадре, которую он по совету самого же Кришны умыкнул, сочетавшись с ней по форме — «брака кшатриев» (индуизм различал семь видов законного брака).

² *Вдребезги* — в подлиннике «до болезни».

³ *Бабхру* — здесь текст несколько спутан; возможно, что пропущена шлока, а потому и синтаксическое строение полушлоки (ба) требует пояснения. Из текста не видно, откуда взялся охотник и что за колотушка была у него в руках или, вернее, была привязана (к поясу?). Нилакантха дает пояснения, которым следует и Рой. Основной смысл заключается в том, что Бабхру один уцелел из своего племени, но и он подлежал смерти, во исполнение проклятия браминов, возражать против которого не осмеливается даже сам Кришна: он отсылает Бабхру от себя, так сказать, из зоны безопасности, чтобы его могла постичь участь, предопределенная проклятием.

Брату — то есть Баларама или Халарама (Плуг-Рама), или Санкаршане («переташенный»), который зародился в лоне Дэваки, матери Кришны, но был «переташен» в лоно другой жены Васудэвы. Позднейший вишнуизм рассматривал этот миф как символ процесса перехода Атмана в лоно пракрити.

⁴ *Глазами* — так переводит Рой, хотя такой перевод не вполне точен. Трудность заключается в нарушении числовых соответствий: в этой шлоке Шеша назван тысячеголовым и *gaktānapah*, то есть обладающий красной (или яркой) пастью, или лицом. Это прилагательное отнесено к самому Шеше, а не к пастьям тысячи его голов.

⁵ *Вспомнил* — Дурвасас, сын Атри (Атрея), силой чар сделал тело Кришны неязвимым. Обряд заключался в том, что риши Дурвасас обтер тело Кришны остатками молока, предложенного ему, как почетному гостю. Риши оставил уязвимой только пятку, и Кришна ложится так, чтобы пятка стала доступной для охотника с

ма прозрачным именем «Джара» (Старость). Этот миф, по-видимому, относится к циклу солнечных: Солнце хотя и великий богатырь, но у него есть уязвимая точка, так как оно слабеет, все ближе и ближе тянется к Земле, как бы ложится на нее и, наконец, умирает и три дня остается недвижимым, как мертвое (зимнее солнцестояние). Ахилл из «Илиады» есть, несомненно, воплощение Аполлона, и с ним происходит то же, что и с Кришной, миф варьирует лишь в деталях, например, применен **разный способ чар**: нимфа — мать Ахилла окурила тело сына священным дымом; она держала сына за пятку, которая, таким образом, не подверглась окуриванию и осталась уязвимой. У Зигфрида также оказалось уязвимое место на теле — слева, чуть выше и медиальней угла лопатки, так называемая проекционная точка сердца. За этой символикой стоят и еще вполне реалистические факты. Пяточная кость человека несет особенно тяжелую нагрузку с тех пор, как человек укрепился на своих задних конечностях. Пятка подвергается тяжелой травме, особенно у ходящих босиком. Тяжелая нагрузка компенсировалась образованием особой синовиальной сумки, значительно смягчающей травму и трение. Такие синовиальные сумки образуются в местах особенной нагрузки. Они соединены с суставами. Хрящевое и синовиальное отложение бедно сосудами и поэтому очень слабо защищено от гнойной инфекции; с проникшей в сустав инфекцией очень трудно бороться, а во времена Бхаратов и Ахиллов — и подавно. Поэтому ранения в суставы считались особо опасными. Повреждение пятки вызывало воспаление суставов стопы и заканчивалось смертью от сепсиса. Таким образом, описание ранения пятки как смертельного ранения не содержит никакой фантазии или наивности, наоборот, оно свидетельствует о наблюдательности и рассудительности древнего человека. Смертельно уязвимые места тела, к каким относились и крупные суставы, по-санскритски назывались «марана».

²³ *Двумя* — Кришна изображается четвероруким.

В желтую одежду — в третья-югу Кришна носил желтую одежду: рогожу носили вообще отшельники (ср. «Величие супружеской верности», вып. I этой серии, гл. 2), а не только буддисты.

²⁶ *Красотой* — древнерусское «доброта» особенно хорошо передает санскритское lakshmi не только в плотной семантике, но и в смысловых обертонах (ср. древнее словоупотребление «добротолубие», то есть любовь к прекрасному). Ф. М. Достоевский утверждал: «Красота победит мир». «Махабхарата» не перестает изумлять «сказочным» богатством мысли и чувства.

²⁸ *Стожертвенный* — Шатакрату — это один из эпитетов Индры, намекающий на то, что свое первенство среди богов Индра получил за совершенное им стократное жертвоприношение коня (ашвамедха).

ГЛАВА V

⁹ *Заросли* — в тексте «шайвала» (śaivala) — название особых водорослей. Рой переводит: самоцветы, жемчуг, изобильные мхи. Алмазные стены — венки цветов, плавающих на нем (озере). Метафора подлинника в сильной степени натянута. Нельзя сказать, что перевод Роя помогает раскрыть ее внутреннее содержание. В «Махабхарате» нередко встречаются очень сложные метафоры с необычайной детализацией образа, что создает большие трудности передачи художественной сущности образа, строящегося из отвлеченного вербального сопоставления, а не из передачи конкретно-чувственных переживаний. Как показательный пример такого художественного приема можно отметить образ крокодила, живущего в стремнинах самсары. Построение образа самсары по основному моменту — потоку жизни, — безусловно, оправдано основным значением глагола sag — «течь», «протекать», «растекаться» и пр.

Естественна детализация картины введением образа gṛāh — «хватателя», «крокодила». Но в построении данной картины уподобление Кришны и Рамы крокодилам — малооправданная метафора.

¹¹ *Зимой* — Рой переводит: «в зимнюю пору». В тексте стоит śiṣiṛa. БПС переводит: ранняя весна, месяцы Магха и Пхальгуна.

ГЛАВА VI

³ *Понюхать* — жест, равнозначный поцелую в голову или в лоб, выражающий родственно-дружеское отношение старшего к младшему.

⁴ *Витязь* — букв. «долгорукий».

¹⁰ *Тот, кто* — Васудэва, плотский родитель Кришны, говорит о нем в образах складывающихся легенд, постепенно превращающих вриндаванскую пастораль в сказание о владыке переходящего мира. Основные схемы даны академиком Баранниковым в материалах к переводу средневековой поэмы о Кришне «Прэм Сагар» (Океан любви). Битву Кришны с Кешиним (Волосатым) можно рассматривать как натуралистический миф, но битва с Камсой — несомненно, социальный миф; знаменующий переход от матриархата к патриархату. Существует несколько схем литературно-художественного отображения этого в высшей степени важного социального явления: братья-товарищи являются последним отзвуком мужской коммуны (Кришна-Халарама; Орест и Пилад, хотя и не братья по крови, но все же побратимы). Тема — братья-враги — рано выявляет свой социальный антагонизм: Каин — земледелец и Авель — пастырь. Характерно, что отрицательные отношения быстро отдаляют родство и поколения: «злой старший брат» легко превращается в «злого дядю», преследующего своего племянника еще до его рождения из-за грозных предсказаний о нем. Для Кришны это Камса, о котором упоминает эта шлока. Тема, ею затрагиваемая, представляет большой интерес для истории первобытного общества, но требует самостоятельной разработки.

¹⁴ *Рожденный под осью*. — Адхакшаджа — эпитет Вишну-Кришны; здесь подразумевается ось мира, проходящая, по представлению древних индусов, через звезды Малой Медведицы, и алтарь, на котором был рожден Кришна.

¹⁷ *Оживлен* — о том, как это произошло, рассказывается в десятой книге «Махабхараты».

²⁷ *Не освобождаюсь* — в тексте, с которого сделан этот перевод, стоит mokshye (освобождаюсь), то есть «я не могу освободиться от тела — умереть, а вместе с тем нельзя назвать жизнью мое жалкое существование». Рой читает bhokshye и переводит: «(Хотя) не ем, но все же живу».

ГЛАВА VII

⁴ *К уходу* — в переводе допущена некоторая вольность, без которой терялся бы смысл подлинного оборота. Рой переводит вторую полушлоку также несколько вольно: «Знай, что час нашего ухода также близок (at hand)», букв. «под рукой».

⁵ *Старцев* — в переводе переставлены полушлоки.

¹⁵ *Путем* — то есть отец Кришны, прибегнув к некоторым приемам йоги, прекратил земное существование. Рой переводит: «достиг высшей цели». Психическое состояние Арджуны ставится в прямую связь с йогоческими упражнениями Васудэвы.

¹⁹ *Партха* — частое повторение имени Арджуны по материнской линии: Партха, то есть сын Притхи, подчеркивает его родство с вришнейцами по этой линии, а следовательно, и право распоряжаться.

Тростниковой — так букв. в тексте: bahumula (многокорневой); по БПС — особый вид тростника. Рой переводит: costly — «ценный», «драгоценный».

²⁰ *Толпой* — в подлинном тексте tatra tatra, то есть букв.: «то там, то здесь — везде».

³⁷ *(Тащили) шудры* — заключительные слова второй полушлоки по-санскритски читаются так: sudraṣ caiva mahādhanāḥ. Самый простой перевод их и, казалось бы, самый точный предлагает Рой: «и богатые шудры». Но такое понимание текста создает много трудностей: почему упоминается только о богатстве шудр, которые в те времена находились в поларабском состоянии и уж, конечно, не владели богатствами. Такие несоответствия попадают очень редко; легче всего их можно объяснить ошибками переписчиков.

⁴⁰ *Вришнейцы* — так читает Рой. В издании, с которого переводилась эта книга, читается krishni; ясно, что такое чтение ошибочно.

⁴¹ *Чудищ* — порядок полушлок не сохранен в переводе. «Залил водой» — плеоназм подлинника.

⁴⁷ *Благоприятные* — так в тексте. Рой относит это определение к «абхиры» и переводит: «Абхиры с неблагоприятными знаками собирались и обсуждали».

⁶⁶ *«Это судьба!»* — daiva. Это понятие ни в какой мере нельзя сблизить с греческой «мойрой» или латинским фатумом, или с христианским «предопределением». В

индийской философии оно встречается поздно, насколько мне известно, лишь в эпическом и пураническом санскрите. В «Йогавашишта-пуране» этим словом обозначается та карма, которая созрела настолько, что воле обычного человека уже не поддается, а потому проявляется как божественная воля. Однако развитой йогин может бороться с этой силой и победить ее.

⁷⁴ *Плоти* — в калькуттском издании за этим следует шлока, опущенная в бомбейском издании. Привожу ее по переводу Роя: «Они питались кореньями, плодами, всегда созерцали Хари. Отправясь на Химават, они поселились в Капале».

ГЛАВА VIII

² *Я—Арджуна* — Арджуна называет себя, ибо этого требовал этикет, а не потому, что Двайпаяна Вьяса действительно не знал своего прямого потомка.

⁵ *Взбрызнул* — Вьяса спрашивает о разных способах волхования, «наведения порчи». В «Черной Яджурведе» даются всевозможные рецепты для наведения порчи.

Красок — сношения с менструирующей женщиной запрещаются кодексами многих древних религий.

⁹ *Содрогание* — букв. «вздыбливающий волосы на теле».

²² *Из Гандивы* — эта шлока намекает на «Бхагавадгиту» (XI, 33): «...Я раньше их поразил, ты будь лишь орудием, как воин, стоящий слева».

²⁶ *О погибших* — ср. «Бхагавадгита» (II, 11): «Ты скорбишь о подлежащих скорби»...

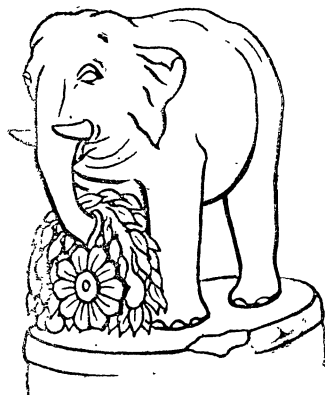
Благо — ср. 8, 25.

Разумение — в тексте «буддхи». Нилакантха поясняет, что «буддхи» в данной шлоке означает способность разобраться в обстоятельствах и найти правильное (в нравственном смысле) решение. Pratiṭipatti Нилакантха толкует как «предусмотрительность». Таким образом, в данном стихе буддхи почти с буквальной точностью определяется так, как Кант определяет предложенный им термин «практический разум».

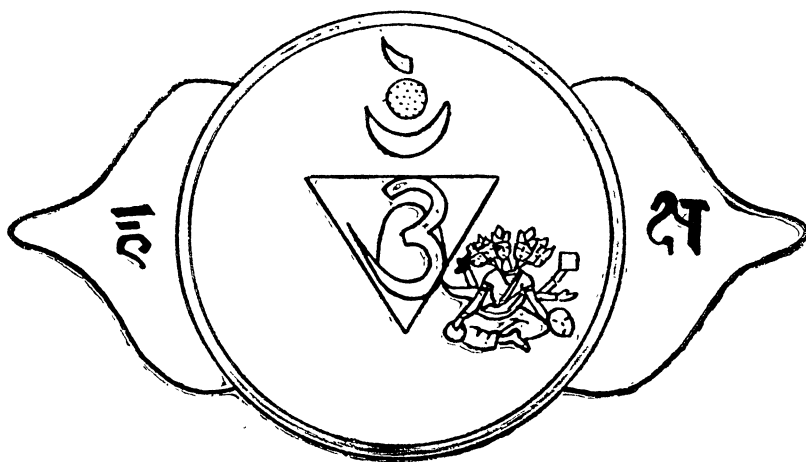
³⁴ *Снова* — Нилакантха видит в слове рипаг (снова) намек на следующий мировой цикл, то есть на новую югу (примечание Роя).

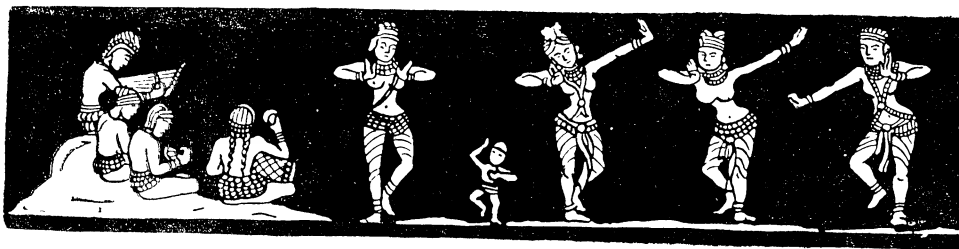
³⁶ *Верховным путем* — «главный путь» (gaṭim maṭham) здесь означает небо, рай (svarga) — примечание Роя.

³⁸ *Слоновым* — Хастинапура или Варанаси (Бенарес).



ТОЛКОВЫЙ СЛОВАРЬ





А

АБХИРА — буквально «пастух коров», название народности и страны в Гуджарате.

АВАНТИ — название древней страны и ее столицы; горная цепь в Южной Индии; А. отождествляется с современной областью «Мальва».

АГНИ — «огонь, название одного из главных ведических божеств; А. — «ближайший из богов», посредник между людьми и богами, возносящий жертвы на небо, отсюда эпитет А. «Яджнаваха» (Отвозящий жертву). А. присуще много эпитетов, выражающих его многообразные свойства, например, Пашака — очиститель, Хуташана — пожиратель жертвы, Вайшванара — всенародный и пр. — это как бы особые огни слабо персонафицированные и слабо отграниченные от эпитетов А. Агни — третий из пяти бхутов (элементов), из которых строится мир. В йоге А. особенно почитается в форме «Вайшванары»; в теле человека он находится ниже «ложечки» (мечевидного отростка грудной кости) и переваривает пищу. Отсюда (по представлению «Аюрведы», науки о жизни) А. расходится по всему телу.

АГНИХОТРА — особое ведическое жертвоприношение Огню (Агни) возлиянием топленого жира; оно совершается ранним утром и вечером.

АДИТЬЯ — сын Адити (безграничности). Адитьями назывались главные боги ведического пантеона; число их определялось различно: в архаический

период истории Индии — не более семи; позже это число увеличилось до одиннадцати и больше. В разные времена к Адитьям относили разных богов. В период Эпоса Адитьей особенно часто назывался «Сурья» (Солнце). Как об Адитье, Эпос часто говорит об Агни, Индре. В ведические времена Адитьей преимущественно назывался Варуна. Двенадцать Адитьев олицетворяют двенадцать месяцев года.

АКРУРА — «нежестокий», «неужасающий»; имя дяди Кришны с отцовской стороны.

АКШАУХИНИ — большое войско, состоящее из четырех видов войск, существовавших в Индии во времена Эпоса: слонов, колесниц, конников и пехотинцев. «Махабхарата» уточняет, что акшауhini состояло из 21 807 слонов, столько же колесниц, 65 610 конников и 109 350 пехотинцев.

АМБА — «мама», «матушка» — дочь царя Кашираджи, оскорбленная отказом Бхишмы жениться на ней, поклялась отомстить Бхишме и заручилась помощью Шивы, умолив его тяжелейшим самоистязанием, но в том же воплощении своем она не добилась желаемого. Когда Бхишма родился снова, родилась и Амба, как дочь царя Друпеды. Отец молился о сыне, но Шива дал дочь, которую называли Шикхандини. При помощи волшебства она стала юношей Шикхандином. Но когда непобедимый Бхишма встретился с ним на поле боя, он отказался сра-

зиться с Шикхандином, продолжая видеть в нем женщину. Арджуна, поставив впереди себя Шикхандина и прикрываясь им, осыпал Бхишму градом стрел, что и послужило причиной его гибели.

АМБАРИШИ — «солнце», «сковорода», «битва»; имя раджи из рода Икшваку, сына Набхаги, который, по преданию, за семь ночей покорил всех своих врагов, всю Землю и ублажил богов множеством жертвоприношений.

АМБАШТХИ — название племени, населявшего северную часть области Синдх.

АНАКАДУНДУБХИ — «обладающий барабаном, грохочущим, как грозовая туча» — эпитет Васудэвы, отца Кришны. Имена, связанные символической грозой, часто давались в кшатрийских семьях.

АНДХАКА — «слепой»; имя раджи и его племени, часто упоминаемого вместе с Вриши (такое имя раджи и его племени); оба раджи братья, потомки ядавов и предки Кришны.

АНИРУДДХА — «нестесненный», «свободный»; сын Прадьюмны, внук Кришны, прославленный витязь.

АНУВИНДА — «находящийся»; витязь-каурав из страны Аванти, упоминаемый в Эпосе наряду с Виндой.

АПСАРА — небесная красавица (аналогично магометанской гурии); апсары — жены гандхарвов, они обладают способностью произвольно менять облик. Ведь относятся к апсарам, как к оборотням, заклиная их, так как они наводят безумие, особенно любовное. Значение слова спорно: некоторые разлагают его на ап+сара, понимая его как «текучая вода», «водяница», подчеркивая, что апсары вышли из океана, при пахтании его богами; другие разлагают его на а+сара, придавая значение «без наслаждений», что соответствует некоторым взглядам Вед. Апсары нередко соблазняют отшельников, к которым они для этой цели посылаются богами. Апсары — служанки Индры: на небе Индры они предлагают воинам прохладительные напитки и всячески их развлекают. Вопрос о происхождении апсар не раз ставился в специальной литературе. Наиболее вероятно сближение апсар с водяницами, что подтверждается общностью сказаний о них и других.

АРГХБЯ — название обряда почтения (аргха) высокого гостя предло-

жением воды для омовения. Этот обряд часть сложного ритуала, который называется «мадхупарка», так как гостю предлагается медовый напиток — его сладость выражает сладость свидания с прибывшим гостем.

АРДЖУНА — «утренняя звезда», «светлый», «серебряный»; третий сын Панду от Кунти, родившийся от бога Индры. По легенде А. тесно связан с Кришной не только как его ученик и шурин: оба они воплощение на земле великих риши Нары-Нараяны. Позднейший вишнуизм уподобляет связь Кришны с Арджуной связи бога с его силой (шакти), олицетворяемой в виде богини. Частые эпитеты Арджуны в Эпосе: Бибхатсу, Джишну, Дхананджая, Пхальгуна, Шветашва.

АРУНА — «заря», «лазоревый», «красноватый»; возничий Солнца, брат Гаруды, небесной птицы, на которой летает Вишну. Название реки.

АСУРА — «светозарный»; Асуры — демоны-полубоги. В ранний ведический период асуры наделялись добрыми качествами, суры же — отрицательными. Такое положение сохранил маздензм (религия персов); в индуизме шел процесс вытеснения ведической религии; создавались мифы о разращении, падении асуров и о победе суров.

АТИШАНДА — имя одного нага, обитателя подземного царства Паталы.

АХУКА — (аху, анху — узкий, тонкий) имя раджи, деда Кришны и название его племени.

АЧЬЮТА — «вечный», «бесконечный», «непоколебимый», «нетленный», — эпитет Вишну и Кришны; титул раджи.

АШВАМЕДХА — особенно торжественный и дорогостоящий обряд жертвоприношения коня, совершаемый раджей, претендующим на суверенитет.

АШВАТТХАМАН — «лошадина сила»; имя сына брамина Дроны, одного из вождей Кауравов. С помощью Шивы и его свиты, А. предательски убил ночью юных кшатриев Пандавов, когда они мирно спали в своем лагере, во время перемирия.

АШВИН — «всадник», обычно в двойственном числе; олицетворение утренней и вечерней зари; они врачеватели-ведуны, а поэтому — шудры, слуги; такими они и считаются среди богов. Ашвины — красивейшие из небожителей, свою красоту они передали своим сыновьям, близнецам Пандавам: Накуде и Сахадэве.

БАБХРУ — «красновато-коричневый»; витязь ядавов, соправитель Угра-сены, царя Матхуры.

БАЛАРАМА — «черный богатырь» или Баладэва «сильный бог»; имя старшего брата Кришны; Б. зовут также «Санкаршаной» (перетащенный), так как зачатый в лоне Дэваки, он был перемещен в лоно Рохини, другой жены Васудэвы, отца Кришны и Баларама. Он считается воплощением змея Шеш-Ананты, Вечности, на котором покоится Вишну.

БАНА — «тростниковая стрела»; сын Бали (сильный), великий асур, приспешник Шивы, против Вишну; имя раджи.

БАХЛИКИ — название народа страны Бахли.

БИХАТСУ — «испытывающий отращивание» — эпитет Арджуны, выражающий его отрешенность от всего земного, преодоление мирских соблазнов.

БРАМА — «молитва» (м. р.); «священный текст»; имя первой ипостаси браманической троицы; имя, часто заменяемое эпитетами: «Предок», «Праотец», «Хираньягарбха», «Творец мира». В вишнуизме Б. отодвинут на второе место, как рожденный из лотоса, выросшего из лупка Вишну-Нараяны. Связь с Ведами отражена в иконографии: Брами изображается четырехголовым, держащим в каждой из восьми рук по книге (Веды).

БРАМИН — точная транскрипция Brahman (м. р.). Представитель варны жрецов, предъявлявших претензию на положение земных богов. Брамины — особо привилегированная варна «дваждырожденных», существовавшая за счет других варн, в частности варны кшатриев. В «Махабхарате» очень резко подчеркивается антагонизм браминов и кшатриев. Брамины претендовали на монополию в религии, философии и науке; совершать ритуалы имели право только жрецы-брамины, а так как совершать ритуалы нужно было ежедневно, то раджи держали домашних жрецов. При торжественных жертвоприношениях участие принимают четыре главных жреца (ритвиджа), у каждого из них есть свои обязанности в ритуале: 1. Хотри — жрец-заклинатель; он совершал вызов нужных божеств и читал мантры Риг-

веды; 2. Удгатри — жрец-певец; 3. Адхварью — жрец-исполнитель, который был занят материальной частью ритуала по указанию Ригведы и 4. Брахман — жрец-хранитель. Брамины ведут свой род от Сомы. Отличительный признак брамина — священный шнур, одеваемый через левое плечо. Брамин получает священный шнур, когда ему исполняется шесть лет, при посвящении в варну и носит его постоянно. Снятие шнура знаменует отказ от варны.

БРАХМО — точная транскрипция Brahman (с. р.). Высший принцип традиционной философии Индии, внеположный проявленному миру, вечный и неизреченный, то есть определяемый лишь отрицательно («не то»). Идея Брахмо сближается с идеей нирваны, а с другой стороны — с идеей Атмана, абсолютного субъекта. Основа учения о Б.ложена Упанишадами и разрабатана с разных точек зрения философскими традиционными школами.

БРИХАДБАЛА — «многосильный»; имя могучего раджи Кошалы.

БХАГАВАДГИТА — «песнь господняя»; философская поэма из шестой книги «Махабхараты».

БХАГАДАТТА — «данный Бхагой», имя раджи горной страны Прагдждотиши, убитого Арджуной.

БХАРАДВАДЖА — «жаворонок», имя одного из великих ришей, ученика Бхригу (ведического мудреца), сын Брихаспати.

БХАРАТА — «поддерживающий»; потомок древнего прославленного рода, сын Шакунталы и Душьяты, родоначальник Кауравов и Пандавов. От этого имени происходит название Индии: «страна Бхараты» (Бхаратаварша) или «Бхарата».

БХИМА — см. Бхимасена.

БХИМАСЕНА — «страшное войско»; полное имя второго из братьев Пандавов, считавшегося сыном бога Ветра, прозванного за прожорливость «Волчьим брюхом» (Врикодара); сокращенно его зовут Бхи́ма.

БХИШМА — «страшный»; имя старшего из рода Куру (ко времени междоусобицы); сын Шантацу и богини Ганги, правнук Бхараты, дед Дхритараштры, прадед Дурьйодханы и братьев Пандавов; верховный главнокомандую-

щий войсками Кауравов в битве на поле Куру, чтимый и той и другой из враждующих сторон, представители которых обращаются к нему, называя его «Прадед»; это обращение приобрело характер эпитета. «Махабхарата» изображает его человеком высокой нравственности и мудрости. Смертельно раненный в бою Арджуной, Б. силой воли поддерживает свою жизнь на «ложе из стрел», ожидая начала священной половины года, когда солнце движется на север (ср. конец восьмой главы «Гиты»). В ожидании своего смертного часа, Б. ведет поучительную беседу с Юдхиштирой об «основе освобождения». Содержание этой беседы изложено в XII книге «Махабхараты», в отделе «Мокшадхарма».

БХОДЖА — «щедрый»; название

ВАДЖРА — «громовая стрела»; оружие громовника Индры. В. принадлежала и другим богам, особенно Шиве-Рудре. Мистически это особая сила, способствующая освобождению; молния; особое стратегическое построение войска; имя внука Кришны, уцелевшего после-побойща палицами; Арджуна ему поручает управление людьми, выведенными из Двапак, и дарит царство в Индрапрастхе.

ВАЙТАРАНИ — «переправляющая»; название адской реки, через которую должны переправляться умершие, попадающие в ад (ср.: греческая Лета — река смерти).

ВАЙШАМПАЯНА — сын, потомок Вишампы («защитник народа»), ученик Вьясы; от его имени ведется повествование «Махабхараты»; ремаркам «Вайшампаяна сказал» отмечаются те части текста, которые являются прямым повествованием Вайшампаяны; части с ремаркой о том, что повествует кто-нибудь другой (Маркандея, Брихадашва и пр.), относятся к «обрамленным» повестям поэмы; это вставки в основное повествование, рассказываемое царю Джанамеджхе из рода Бхаратов; во время двенадцатилетнего жертвоприношения змей.

ВАИШЬЯ — член третьей варны из четырех главных вар, в которую входят купеческое сословие и состоятельные земледельцы; низшая варна свободных или «дваждырожденных» (в широком смысле).

племени (современная область Мальва), его город, имя раджи этого племени.

БХРИГУ — «сверкающий»; «искрящийся»; имя родоначальника высшего рода браминов, мудрец; один из семи ришей в «Ковше Большой Медведицы»; некоторые тексты считают Б. сыном Варуны, основоположником астрологии и врачевания; род Б. тесно связан с огнем — так называются мифические существа, нашедшие огонь и подарившие его человеку; имя Б. производится от звукоподражательного глагола «бхриг» — треск зажженного костра.

БХУРИПРАВАС — «многославный», имя сына Сомадатты, царя из рода Куру, прославленного витязя, убитого Пандавами в битве на поле Куру.

В

ВАЛАКХИЛЬЯ — название легендарных благочестивых мудрецов, ростом с большой палец, численностью в 60 000, связаны с солнечными мифами; название некоторых гимнов из восьмой книги «Ригведы».

ВАРДХАКШЕМИ — витязь, сын раджи, сражавшийся на стороне Кауравов.

ВАРУНА — имя древневедического бога, символизирующего ночное небо (ср. Уранос греков); В. — старший из сыновей Адити, один из главных богов ведического периода (наряду с Митрой). Как выражение непреложной закономерности космических явлений, В. — олицетворение закона, справедливости, а значит, суда и воздаяния. Символизируется эта идея сетями — оружием В., в них попадает тот, кто нарушает порядок, закономерность. В период Эпоса В. теряет свое верховенство и становится собственным отражением: владыкой океана и вообще вод и поселяется в подземном царстве, Патале, но свой атрибут — сети. В. не утратил.

ВАСАВА — «повелитель Васу», эпитет Индры.

ВАСАТИ — название племени, сражавшегося на стороне Кауравов.

ВАСУ — «благый», «богатый», название класса богов, охранителей богатств; один из В. по повелению Индры стал царем страны Чеди; второе имя раджи Упаричары, основателя секты саттватов.

ВАСУДЭВА — «тот, чей бог Васу», поклонник Васу; имя царя из рода Вришни, отца Кришны; родовое имя

Кришны, являющегося воплощением бога Вишну.

ВАСУКИ — имя царя «змиев», мифических мудрецов, обитателей подземного царства — Паталы; один из эпитетов Вишну.

ВАХЛИКА — «жертвователь» — имя царя, брата Шантану, отец Сомадатты, дядя Бхишмы.

ВЕДАНТА — окончание Вед; религиозно-философская система, возникшая в Индии в начале нашей эры в противовес материалистическому и атеистическому учениям чарваков и основывающаяся на идеалистических концепциях Упанишад.

ВЕДЫ — «ведение, знание». Название священных книг индийцев, сборников гимнов и обрядовых уставов. Веды состоят из четырех сборников (самхит): Ригведа, Самаведа, Яджурведа, Атхарваведа. Каждая Веда предназначалась особому классу жрецов: хотри, удгатри и адхварью (в порядке Вед) и делилась на три части: сборник гимнов (самхита), трактатов, объясняющих смысл обрядов и дающих указания, как совершать их (брахманы), и трактатов, предназначенных для пустыльников — араньяки. Как неразрывная часть в араньяку каждой из Вед входило несколько Упанишад как тайноучение той или иной школы жрецов. Запись В. была произведена в течение 12—7 вв. до н. э. и обнаруживает следы жреческой переработки первоначального текста.

ВИВИНШАТИ — «двадцатая часть»; царевич Кауравов, по старшинству двадцатый из ста сыновей Дхритараштры.

ГАВАЛЬГАНА — «множество буйволов», родовое имя по отцу возникшего Дхритараштры — Санджан.

ГАДА — «речь», имя прославленного витязя, младшего сводного брата Кришны, из рода ядавов.

ГАНГ — священная река индусов, особенно шиваитов, так как ее тесно связывают с Шивой: он принял на свои могучие плечи низвергающуюся с неба Гангу (Небесная Ганга — Млечный Путь). Ганг — старшая дочь Химавата, жена Шантану и мать Бхишмы. С Гангом связано множество сказаний.

ГАНДИВА — название лука Арджуны, дарованного ему богами. Г. —

ВИДУРА — «далеко ушедший»; «ведун», «мудрец»; имя сына отшельника Вьясы от матери рабыни, дядя Пандавов и Кауравов; его второе имя «Кшатри» (подрывающий), прозвище, даваемое рожденному от отца высшей касты и матери шудры. Так как он частичное воплощение бога Дхармы, в Эпосе В. дается как олицетворение справедливости и законности.

ВИКАРНА — «измененный»; «обезображенный», имя одного из ста сыновей Дхритараштры.

ВИКАРТАНА — «выглядывающий», «разделяющий тучи» — эпитет Солнца; имя Карны, как сына Солнца (см. также Карна).

ВИНДА — «удача», «находка»; имя одного из ста сыновей Дхритараштры; раджа страны, Аванти (упоминается наряду с Анувиндой).

ВИРАТА — «конец», «прекращение», раджа страны матсьев (близ нынешнего Джайпура), у которого Пандавы провели последний (тринадцатый) год своего изгнания.

ВИШВАМИТРА — «всеобщий друг», имя великого риши, кшатрия, который силой ужасающей аскезы добился от бога Дхармы дара — признания его брамином.

ВИШНЫ — «всебоги»; особый класс богов, которых насчитывалось десять.

ВРИКОДАРА — см. Бхимасена.

ВРИШНИ — «мужественный», «овен» — название народа, к которому принадлежал Кришна; имя предка Кришны.

ВЬЯСА — см. Кришна Двайпаяна.

Г

оружие богов: владельцем его называют то одного, то другого бога (Шиву, Агни, Варуну, но чаще всего Индру). Сказания о гандиве противоречивы, что свидетельствует о сложности символики и о различных ее наслоениях.

ГАНДХАРА — название горной страны, родины жены Дхритараштры, дочери Субалы, раджи Гандхары; эпитет Шакуни, сына Субалы, дяди Дурьодханы. Современное название Гандхары — «Кандагар».

ГАНДХАРВА — небесный музыкант, служитель богов; в Ведах говорится об одном гандхарве, но Эпос знает их множество; говорится, что гандхарвы живут в поднебесье, а также и в воде,

чему соответствует и сказание о том, что жены гандхарвов — апсары, водяницы. Отмечается связь ганхарвов с Сомой — Месяцем, как с их покровителем, который и сам иногда называется гандхарвой. Гандхарвы — отцы лечебных корней и знатоки снадобий.

ГАНДХАРИ — дочь Субалы, царя Гандхары, жена Дхритараштры и мать ста его сыновей, из которых Дурьодхана — старший. По существу Г. не собственное имя, а эпитет по народности.

ГАРУДА — имя легендарного царя птиц сына мудреца Кашьяпы от жены Винаты, поэтому Г. часто называется Вайпатея; Г. — одно из олицетворений Огня и Солнца. Только родясь, он сиянием своих лучей приводит в трепет богов. Аруна (утренняя заря) — младший брат Г., возникший колесницы Солнца. Вероятно, имя происходит от глагола «гар» — глотать, что выражает поглощающую силу огня. Г. исконный враг змей (нагов), ведущих свой род от Кашьяпы — существует особая легенда для объяснения этой вражды; змей один из символов не только огня; но и воды, так что в легенде отразилась борьба стихий. Гаруда тесно связан с Вишну, он его «колесница» (вахана); Вишну летает на этой птице, а змей — один из важнейших атрибутов Шивы; во вражде Гаруды и нагов отразилась также и борьба культов Вишну и Шивы, имеющая не только социальные, но и национальные корни, ибо Шива, несомненно, есть исконное божество дравидов, населяющих Индию до прихода ариев.

ГАУТАМА — букв. «сын Гаутама», прозвище Крипы, зятя Дроны, потом-

ка Гаутамы, мудреца из рода Ангираса. Крипа — воин-брамин, знаток военного дела, сражался на стороне Кауравов.

ГОВАСАНА — название страны и населяющего ее народа.

ГОВИНДА — «пастух», «глава пастухов»; эпитет Вишну—Кришны; легенда повествует, что в юности Кришна был пастухом и угнал у Индры стадо коров, из-за чего Индра стал его преследовать. Возможно, что миф символизирует процесс развития религии Кришны в ущерб поклонению Индре: вишнуизм не знает кровавых жертв, но все же почитание Кришны уменьшило число жертв, приносимых Индре. Го по санскритски значит не только «корова», но и «земля»; понятия эти сближаются связью: корова и земля — обе кормят, обе кормилицы. Если принять для слова Го значение «земля», то слово Govinda расшифровывается как «добывающий землю». Это значение приводит к циклу сказаний о воплощениях (аватарах) Вишну: когда земля погрузилась в океан, Вишну, приняв облик кабана, нырнул на дно океана и поднял на клыках утонувшую землю.

ГУДАКЕША — «хлопковолосый», «курчавый»; эпитет Арджуны. Эпитеты божеств, касающиеся волос, восходят к представлению о лучистом Солнце (лучи — волосы); применительно к Арджуне и Кришне такие эпитеты символизируют внутреннюю связь их обоих.

ГУРУ — «тяжелый», «важный», «почтенный», «учитель», обычно духовный; ачарья тоже «учитель», но не духовный, а обучающий светским наукам.

Д

ДАЙТЬЯ — сын Дити (Ограниченности) от Кашьяпы. Дайтьи — демоны, враждебные богам (сурам), асуры. Мифические существа, близкие титанам греков. Индра ведет бой с дайтьями, подобно тому, как Зевс с титанами.

ДАНАВА — злой дух, потомок Дану от Кашьяпы; данавы мифические существа, демоны-гиганты, всяма близкие дайтьям. Часто данавы и дайтьи объединяются в одно общее понятие — асуры (враги богов).

ДАРУКА — букв. «деревянная ста-

туя, кукла», имя возничего Кришны; Д. — сын Сатбьяки.

ДАСЬЮ — аборигены Индии, не говорили на языках индоарийского корня, не придерживались кастовых законов.

ДАШАРХА — буквально «потомок Дашархи», ядавы, к которым принадлежит и Кришна, часто называются «дашархи»; эпитет Кришны. Древнее название Двараки (совр. город Дварка в Гуджарате), основанного Кришной.

ДВАИПАЯНА — см. Кришна-Дваипаяна.

ДВАРАКА или **ДВАРАВАТИ** — «многовратная»; столица Кришны, основанная им на острове среди океана; согласно легенде, она была разрушена и затоплена океаном после смерти Кришны. Современная Дварка в западной части Гуджарата. Один из эпитетов Кришны — «Владыка Двараки» (Дваракеша).

ДЖАМАДАГНИ — смысл слова неясен — схоласт объясняет «горящий», «пылающий»; брамин, потомок Бхригу, отец Парашурамы, великого воина и подвижника. Д. — великий риши, часто упоминаемый вместе с Вишвамित्रой (царем, отшельником).

ДЖАМБАВАТИ — главная жена Кришны, мать Самбы, взошедшая на погребальный костер своего мужа; дочь Джамбавана, царя медведей — это свидетельствует, что под «медведями», так же как и под «обезьянами», вернее понимать не зверей, а племена, имеющие тотемом соответствующего зверя.

ДЖАМБУ — название мифического огромного плодового дерева, растущего на горе Меру. Из-под его корней вытекает источник сока плодов джамбу, затем превращающийся в золотоносную реку Джамбу; золото этой реки особенно ценилось в Индии, подобно тому, как в Малой Азии ценилось золото офирское.

ДЖАМБУДВИПА — или материк Джамбу — один из семи материков, в систему которого, согласно индийской космогонии, входит Индия.

ДЖАМНА или **ДЖУМНА** — (древн. название этой реки — Ямуна) — приток Ганга; на месте их слияния находится Праяга (соврем. Аллахабад).

ДЖАНАМЕДЖАЯ — «волнующий», «приводящий людей в трепет»; царь Хастинапура, сын Парикшита, правнук Арджуны. За то, что змей Такшака умертвил отца Джанамеджан, он дал обет уничтожить всех змей и учинил сожжение змей — жертвоприношение, длившееся двенадцать лет. За это время Вайшампаяна повествует ему «Махабхарату».

ДЖАНАРДАНА — «утешающий людей», «побуждающий людей»; эпитет Кришны-Васудэвы, аватара Вишну, покровителя Пандавов.

ДЖАРА — «старость», «старый», «старение»; символический свирепый

охотник, гонявшийся за ланью в том лесу, где возлежал Кришна, погруженный в йогическое созерцание. Приняв Кришну за лань, охотник стрелой пронзил ему подолу, единственное уязвимое место в теле Кришны. Пронзенный стрелой, Кришна вознесся на небо.

ДЖАТАВЕДАС или **ДЖАТАВЕДАСА** — «знаток существ», «знающий суть», эпитет Агни, бога огня.

ДЖАЯ — «завоеватель», «победитель»; сокращенное имя Джаянты, сына Индры; витязь Кауравов, один из ста сыновей Дхритараштры.

ДЖАЯДРАТХА — «победная колесница»; имя царя саувиров, населявших область Синдху (соврем. Синдх); муж дочери Дхритараштры, был убит Арджуной в сражении на поле Куру.

ДЖАЯТСЕНА — «победное войско»; имя раджи Магадхи, сражавшегося на стороне Кауравов в великой битве на поле Куру.

ДРАУПАДИ — родовое имя дочери раджи Друпadas. Миф повествует, что Д. родилась на середине жертвенного алтаря, в результате жертвоприношения; найдя там девочку, Друпад удочерил ее. Д. была воплощением Шри — богини красоты и счастья. Д. — общая жена братьев Пандавов; полиандрия — редкая форма брака в древнеиндийском обществе, признававшая восемь форм брака, в число которых полиандрический брак не входил. Кришны, Панчалы, Яджнасенны — часто употребляемые в Эпосе эпитеты Драупади.

ДРОНА — «кадушка», «кувшин»; Д. — брамин, преподававший военное искусство братьям Пандавам и сыновьям Дхритараштры. Свое странное имя Д. получил от того, что его отец, отшельник, мудрец Бхарадваджа, искомый апсарой Гхритачи, потерял семью, извергнув его в кашушку, где и развился зародыш. Родившегося мальчика назвали Дроной (Кадушкой). Хотя и брамин, Д. был вонном, он предводительствовал вместе с Бхишмой войсками Кауравов во время великой битвы.

ДРАУПАДА — «деревянная колонна», «столб», раджа панчалов, страны Панчалы. Сын Пришаты, отец витязя Дхриштадымны и Драупади, общей жены братьев Пандавов.

ДУРВАСАС — «дурно одетый», имя легендарного риши, который был

частичным воплощением Шивы. Д. известен своей вспыльчивостью.

ДУРВИШАХА — «труднопревосходимый»; сын Дхритараштры, один из ста его сыновей.

ДУРГА — «труднодостижимая», эпитет супруги Шивы (Умы, Кали, Парвати, Шакти).

ДУРМУКХА — «безобразный», имя нага, обитателя подземного царства Паталы.

ДУРЬЙОДХАНА — «трудноодолимый», или «дурносражающийся»; старший сын Дхритараштры и Гандхари, злейший враг братьев Пандавов, зачинщик братоубийственной войны Кауравов с Пандавами. В «Махабхарате» он изображается коварным злодеем, не останавливающимся ни перед какими средствами, чтобы погубить соперников по престолонаследию, своих двоюродных братьев. Д. был убит в великом сражении Бхимой, использовавшим запрещенный военной традицией удар в низ живота.

ДУХСАХАС — «трудновыносимый», один из ста сыновей Дхритараштры.

ДУХШАСАНА — «трудноукротимый» — один из ста сыновей Дхритараштры, публично грубо оскорбивший Драупади, общую жену братьев Пандавов. Бхимасена дал зарок его убить.

ДХАНАНДЖАЯ — «завоеватель сокровищ» (духовных или материальных) — эпитет Арджуны.

ДХАРМА — «державая», «устой», «основа», «долг», «благочестие», «закон». Д. — одно из важнейших понятий индийской философии; Д. истинная реальность, основа, поддерживающая мир; — таково онтологическое понятие Д.; этически — это закон, во всех его аспектах, правда, праведность (ср. «Русская правда» как сборник законов). В более узком понимании это также правила жизни, обязанности, ритуал. В Древней Индии существовала вера, что миропоявление поддерживается жертвенным ритуалом, отсюда сближение ритуала и Д. «Махабхарата» среди различных формулировок понятия Д. дает и такую: *Satiat nastrirago dharma*, то есть «нет более высокого закона, чем истина». «Бхагавадгита» в слово Д. почти

всегда вкладывает смысл этой формулировки. Эти отвлеченные понятия мифологически выразились в образе бога справедливости и долга — Дхармы, но так как с понятием справедливости связан суд и воздаяние, то бог Д. стал сближаться с образом, олицетворяющим правосудие и смерть, богом Ямой (Укротителем), владыкой подземного царства мертвых, куда он уводит людей из царства живых; в этом сохраняется его различие от бога Д. — небожителя. По легенде, Дхарма — отец старшего из братьев Пандавов, Юдхиштыры, олицетворяющий на земле долг и справедливость. В ведические времена понятие «дхармы» олицетворял бог Варуна.

ДХРИТАРАШТРА — «тот, чье царство прочно»; слепой раджа, старший брат Панду не занимал престола, так как по закону человек с физическим недостатком не допускался к управлению страной. Царствовал Панду, который, умирая, оставил пять сыновей. Старший из них, Юдхиштыра, претендовал на престол по праву прямого наследования, а сын Д., Дурьйодхана — по праву старшинства. «Махабхарата» характеризует Д. как безвольного человека, потакавшего во всем своему старшему сыну, злобному интригану. По милости Кришны — Двайпаяны, прозванного Вьясой, возничий Дхритараштры, Санджая, получил дар ясновидения и мог увидеть все происходящее на поле боя. Он рассказывает радже все, что видит. Дхритараштра — один из главных змеев-нагов подземного царства Паталы.

ДХРИШТАДЬЮМНА — «веселый блеск» — сын Друпеды, брат Драупади, жены братьев Пандавов; сторонник Пандавов, предательски убитый Ашваттаманом во время перемирия.

ДХРИШТАКЕТУ — «зримое сияние», раджа народа чеди, шурии Накулы, старшего из близнецов, сыновей Мадри, сторонник Пандавов.

ДЭВАВРАТА — «преданный богу», «благочестивец», — эпитет Бхимы и Сканды.

ДЭВАКИ — «богиня» — дочь царя Матхуры по имени Дэвака, жена Васудэвы и мать Кришны.

И

ИНДРА — «властитель», имя главного бога арьев в ведический период.

И. называют «Владыкой тридцати» (богов). Постепенно слава И. тускнеет;

уже в поздневедическое время в гимнах проскальзывает насмешка над И. Знаменитый гимн «Ригведы» (X, 119) изображает И. пьяным от принесимого ему в жертву сомы (ритуальный хмельной напиток). В этот период, когда образ Митры—Варуны бледнел (олицетворение дневного и ночного неба), И. стали понимать как ночное небо, о чем. свидетельствует его эпитет «Тысячеокий»; но исконно И. понимался как громовник, владеющий чудесным луком — гандивой (радугой, мечущей громовые стрелы—ваджра). Дружина И. — маруты—ветры. Предводительствуя ею, он сражался с данавами —

тучами. Индру называют Шатакрату (стосильный), то есть принесшим сто жертв по ритуалу «крату». Эпитет И. Васава указывает, что этот бог относился к классу богов васу. В эпический период в связи с возрастанием по существу неарийских богов Вишну и Рудры авторитет И. упал еще ниже. «Махабхарата» изображает И. трусливым и не очень твердым морально. Индра считается отцом Арджуны.

ИНДРАПРАСТХА — «обитель Индры», столица, основанная Пандавами на берегу Ямуны, на месте нынешнего Дели.

И

ЙОГА — «соединение», «сочетание», «стягивание», «средство». Название древнеиндийской философской школы, проповедующей «Освобождение»: эта школа близка школе санкхье. Считается, что санкхья дает теоретическое обоснование тому, что практически осуществляет йога. В йоге различают четыре основных направления: джнана-йога (метод познания) считает, что для освобождения достаточно постигнуть нереальность мира и реальность Атмана. К ней примыкает раджайога, или царственная йога, выработавшая ряд физических и психических приемов для самоуглубления (самадхи); целью этой

йоги является полная интраверсия. Бхактийога, провозглашаемая «Бхагавадгитой», учит, что «освобождение» достигается в силу благоговейной любви к божеству, божественному абсолюту, не всегда понимаемому как личность; любовь без дела — пустой звук, а потому бхакти требует деятельности, но совершенно бескорыстной, во имя идеи. Это и есть кармайога (путь действия), осуществляющая то, что утверждает бхакти.

ЙОГИН — адепт учения йоги, упражняющийся в йоге для развития у себя духовных свойств (вибхути), чтобы достигнуть «освобождения».

К

КАЙКЕИИ — имя жены царя Аджамидхи внука Хастина, по преданию основавшего Хастинапур.

КАЙКЕЯ — см. Кекая.

КАЙТАБХА — имя асура, убитого Вишну (см. «Сказание Маркандея», гл. 203, с. 150 и сл., в IV вып. этой серии).

КАЙТАВА — имя царя и его племени; они охраняли Бхишму во время боя на поле Куру.

КАЛА — «черный», «мрачный», «время», «смерть» — эпитет Шивы, супруга Кали; К. — символ смерти и разрушения. Очень редко этот эпитет применяется к Вишну.

КАЛИ — см. Дурга.

КАЛИНГА — «слон». «змея» — название воинственного народа страны Калинги, находящейся севернее Мадра-

са на Карамандельском морском побережье, на юге Индии. Раджа Калинги и его народ сражались на стороне Дурьйодханы.

КАМБОДЖА — государство на полуострове Индокитай.

КАНВА — «глухой»; легендарный риши, которому приписывается создание некоторых гимнов «Ригведы».

КАНСА — «кубок»; имя раджи Матхуры, сына Уграсены, дяди Кришны. Уграсена был низложен Кансой, но Кришна убил Кансу и восстановил Уграсену в его правах раджи.

КАПАЛА — «черепной», «череп», эпитет Шивы, который держал череп вместо кружки для сбора подаяний.

КАПИДХВАДЖА — «обезьянознаменный» — эпитет Арджуны, на стяге которого был изображен Хануман.

КАРКОТАКА — «рак» (как животное или как знак зодиака); имя царя мей.

КАРНА — «ухо»; раджа страны Анги, первенец Кунти, зачатый ею от бога Сурьи (Солнца); брошенный матерью, К. был найден и усыновлен возничим Адхиратхой и его женой Радхой, поэтому его часто называют «Радхей» и «сын возничего». К. не знал тайны своего рождения и был горячим приверженцем Дурьйодханы. Обладая сверхъестественной силой, К. был опасным противником, почему Кунти, желая спасти своих сыновей, незадолго до решающей битвы, раскрыв ему обстоятельства его рождения, умоляла стать на сторону братьев и, по праву старшинства перед Юдхиштирой, быть наследником царства. Но К. резко отказал матери, говоря, что если она его покинула беспомощным младенцем, то он ей уже не сын. К. лишь обещал, что он не будет сражаться ни с кем из братьев, кроме Арджуны, которого поклялся убить. Но сам был убит Арджуной, во время битвы на поле Куру.

КАТЪЯНИ — букв. «из рода Ката» (мифического мудреца) — один из эпитетов Дурги.

КАУКУРЫ — название племени рода ядавов, родственного кукурам.

КАУРАВА — название народа, происходящего от Сомы (Луны); имя царя пятого поколения от Сомы — Нахуша; у его сына Яяти было два сына: Яду, от которого пошел род ядавов (к этому роду принадлежал Кришна) и Пуру, давший начало роду кауравов. Оба брата — Дхритараштра и Панду — кауравы, но обычно под кауравами Эпос разумеет потомков Дхритараштры и их сторонников, а под бхаратами — Пандавов и их сторонников.

КАШИ или **КЕШИ** — «лучезарный» — старинное название города Бенареса, название народа. В более поздних текстах «Махабхараты» Бенарес называется «Варанаси».

КЕКАЯ или **КЕКАЙИ** — название народа, населявшего страну Кекаю или Кайкею, расположенную (по предположению) на реках Вьяс и Шальмали (совр. Бис и Сетледж).

КЕТУМАНТ — «озаренный», «ясный»; кшатрий, сторонник Дурьйодханы.

КЕШАВА — «прекрасноволосый» — эпитет Кришны, сблизивший его с

Вишну, как олицетворением Солнца. Солнечные лучи воспринимались как его кудри.

КЕШИ — см. Каши.

КЕШИН — «волосатый»; имя Данава, убитого Кришной; «убийца Кешина» (Кешинисудхана) — эпитет Кришны.

КИРАТЫ — название племен лесной гористой местности, живших охотой. Кираты населяли область от Непала до крайнего востока.

КИТАВА — см. Кайтава.

КОШАЛА или **КОСАЛА** — название страны и ее народа. К. расположена по обеим сторонам реки Сараю, столица ее была «Айодхья».

КРАТХА — имя нага, обитателя подземного царства Паталы; имя какого-то раджи.

КРИПА — «милосердие», «сострадание»; имя раджи, сторонника Кауравов; шурина Дроны; К. воин-брамин, первый учитель военного дела у Кауравов; дядя Ашваттхамана, участвовавший в предательском нападении на спящих Пандавов, организованном Ашваттхаманом, сыном Дроны. Один из немногих Кауравов, уцелевших из войск Дурьйодханы, после великой битвы.

КРИТАВАРМАН — «совершенная броня», раджа рода сатватов из племени ядавов; сын Хридики, сражавшийся на стороне Кауравов: один из трех Кауравов, уцелевших после битвы на поле Куру; участник коварного нападения на лагерь спящих Пандавов.

КРИШНА — «черный», «красивый»; синонимы «черного» в санскритском носят смысловой обертон «красивый»; как в русском синонимы «красного» (прекрасный). Имя раджи из племени аришны, из рода ядавов, двоюродный брат и сторонник Пандавов, шурина Арджуны и его возница; девятое воплощение. Вишну-Нараяны. В образе Кришны сливается несколько божеств: Вишну, Бхагаван, Нараяна и пастуший бог Кришна. По-видимому, Кришну-раджу следует отделять от Кришны-пастуха, любовника Раддхы, чья жизнь описана в так называемой XIX книге «Махабхараты», Харивамсе («Род Харя»), произведении значительно более позднем, чем «Махабхарата». В Кришне-радже воплощен образ идеального кшатрия: отважного, доброго, мудрого. К. носитель новой религиозной философии.

КРИШНА-ДВАИПАЯНА — древний мудрец Вьяса, сын мудреца Парашары от Сатьявати (Говорящая правда), дочери царя рыбаков. По преданию, К. был внебрачный сын и Сатьявати тайно родила его на острове, отсюда эпитет риши — «Островитянин». «Кришной» его называли за черный цвет кожи. Ему приписывается составление «Махабхараты», «Пуран», «Веданты» и других литературных памятников. Согласно сказанию, он редактировал Веды, распределял их гимны по отделам, поэтому прозван «Вьяса» (распределитель, редактор, расчленитель). Создание канонических текстов приписывалось высшему сознанию, а роль людей сводится лишь к телепатической передаче учения.

КУМУДА — «дающий радость»; имя змея, обитателя подземного царства Паталы.

КУНДЖАРА — имя змея, обитателя подземного царства Паталы.

КУНТИ — м. р. — имя народа, его царя, именуемого также «Кунтибходжа»; ж. р. — эпитет Притхи, матери трех старших Пандавов, приемной дочери Кунтибходжи. До замужества она зачала Карну от бога Солнца, после за-

мужества, по воле мужа, находившегося под проклятием брамина и не входившего к жене, К. зачала Юдхиштиру от бога Дхармы, Бхимасену — от бога Ветра (Ваю) и Арджуну — от Индры.

КУРУ — значение слова неясно, но, по-видимому, оно как-то связано с понятием «змея», что уводит нас от ариев к народам, населявшим Индию до их прихода, так как культ «змеев» — не ведический. К. — имя родоначальника, сына Самвараны и Топати, дочери Солнца. Царство К. находилось в Бенгалии, близ Дели. Дхритараштра и Панду были братьями и оба они потомки К. — Кауравы, но обычно, для устранения путаницы, Кауравами называют линию Дхритараштры, а Пандавами, потомков Панду.

КУРУКШЕТРА — см. поле Куру.

КУШИКА — «сова», имя отца Вишвамитры или, по другой версии, его деда.

КШАТРИЙ или **КШАТРИЯ** — представитель варны воинов и правителей, вторая из четырех главных варн. Во времена Эпоса шла глухая классовая борьба между кшатриями и браминами.

Л

ЛЕВША — Эпитет Арджуны.

ЛОТОС — водное растение, часто служившее религиозным символом, особенно в Индии и в Египте. Лотос уходит корнями в землю, его стебель проходит через воду, а цветок раскрывается в воздухе, под лучами Солнца (огонь); так лотос проходит через про-

странство (акашу) и приобщается пяти стихиям. Его цветок не смачивается водой, как Пуруша не пачкается материей (праkritи), поэтому лотос один из символов духа. Символика лотоса тесно связана с символикой Великой Матери.

М

МАГАДХА — название страны (Южного Бихара), населенной народом магадхи.

МАГХА — «дар», «воздаяние»; название десятого знака зодиака (созвездие Козерога).

МАДРИ — «радость»; сестра Шальи, раджи мадров, вторая жена Панду, мать близнецов Накулы и Сахадэвы, рожденных от Ашвинов. Панду, в результате проклятия брамина, умер в момент, когда собирался войти к ней и М., хотя и вторая жена, взошла на погребальный костер мужа.

МАДХАВА — «медвяный», «весенний»; потомок Маху — эпитет Кришны. М. также имя асура, символизирующего весенний взрыв половой страсти.

МАДХУСУДАНА — «убийца (асура) Маху»; эпитет Кришны; позже, по мере слияния разных образов с Вишну, эпитет был присвоен Вишну-Нараяне.

МАНДАРА — «вызывающий восторг»; название священной горы, местопребывания богов; название кораллового дерева, причисленного к пяти райским деревьям.

МАНДХАТА — «мыслитель», «разумный»; царь из рода Икшваку; сын Юванашвы.

МАНУ — «мыслитель», «человек»; легендарный мудрец, управляющий определенным мировым периодом, космическим кругом развития (манвантарой). «Гита» говорит о четырех М., позже их насчитывалось десять. Законодательный, памятник, относимый, обычно, к началу нашей эры и называемый «Законы Ману» (Манавадхармашастра), считается произведением Ману текущего мирового Периода (манвантары).

МАРТИКАВАТТА — название страны, расположенной близ поля Куру, называвшейся также Шальва. По преданию, Раджа Шальва осадил Двараку, но Кришна убил Шальву и разрушил его чудесный город — Шальвапур.

НАБХАГА — «небесный», имя сына Ману Вивасвана, отца Амбариши; имя царя, который, согласно сказанию, в семь ночей покорил весь мир.

НАГА — «змея», «слон» (по аналогии хобота слона и змеи) — особые мудрецы, полубоги, населяющие подземное царство Паталу.

НАКУЛА — «мангуста», «ихневмон», «мускусная крыса»; имя старшего из близнецов Пандавов, сынов Мадрн, младшей жены Панду, от Ашвин.

НАМАС — «поклонение» — ритуальный возглас.

НАНДА — «наслаждение», «радость»; древнее название реки Манчаланды в Бенгалии.

НАРА — «мужчина», «человек»; легендарный мудрец-риши. Нара-Нараюну «Махабхарата» сливает в единый образ; воплощение Вишну. В «Махабхарате» Арджуна считается одним из воплощений Нары, а Кришна-Нараюны.

НАРАДА — «нард»; учитель богов (дэвариши), наиболее популярный из легендарных мудрецов. Изобретатель струнного музыкального инструмента — «вины» (род лиры); почитается как сын Брамы и считается посредником между миром богов и людей.

НАРАЯНА — «путь людей»; бог, отождествляемый с Вишну-Кришной.

НАХУША — «сосед», «свояк», имя

МАТСЬЯ — «рыба»; название народа, населявшего страну того же названия (совр. Джайпур); имя раджи.

МАХАРАДЖА — «великий царь», сюзерен.

МАХАРАТХА — «великоколесничий», богатырь, прославленный витязь.

МАХАТМА — «великая душа»; этот эпитет прилагается к особо выдающимся духовно развитым людям (ср. Махатма Ганди).

МАХЕНДРА — «великий Индра», см. также Индра.

МАХИША — «буйвол»; имя одного богатыря-данава, убогого Скандой (по другим сказаниям Дургой).

МИШРИ — имя змея, обитателя подземного царства Паталы.

МЛЕЧЧХА — варвары, чужеземные племена, инородцы.

МУНИ — мудрец, молчальник, аскет, пустынный.

Н

древнего царя, сына Аюса и отца Яяти. Таким образом, Н. является предком и ядавов и кауравов. Достоинно внимания отношение «Махабхараты» к этому царю: его то восхваляют за ни с чем не сравнимую щедрость жертвоприношений (ежедневно убивались тысячи и тысячи коров, ежедневно кормились десятки и десятки тысяч браминов), то порицают за ужасающие нарушения ахимсы. В период, когда Индра прятался от Матерей-мстительниц, угрожавших ему за убийство Вритры, хотя оно было совершенно не только с одобрения Вишну и Шивы, но даже при их непосредственной помощи, Нахуша, пользуясь смутным временем, занял престол Индры, управляя царством, нарушал законы, и до того обнаглел, что потребовал, чтобы ему привезли Шачи, жену Индры, на колеснице, запряженной ришами. Это переполнило чашу терпения браминов и они сбросили Н. с неба на землю, превратив в змея. Сказание о Нахуше явно связано с вишнуизмом. Варианты этого сказания в «Махабхарате» дают известный критерий для изучения развития вишнуизма.

НИШАДЫ — горные племена, обитающие в горах Виндхья, занимающиеся охотой, рыбной ловлей. Нишадами также называются считающиеся некастовыми чандалы.

НИШАТХА — «бесхитростный», имя сына Баларамы, витязь из рода вриши или ядавов.

НИЙШКА — золотая монета различного достоинства.

О

ОСТРОВИТАНИН — см. Кришна-

Двайпаяна.

П

ПАНДАВА — «сын, потомок Панду» — так звали по отцу пятерых братьев, героев «Махабхараты»: Юдхиштхиру, Бхимасену, Арджуну, Накулу и Сахадэву. Первые три брата родились от Кунти, старшей жены Панду, а близнецы Накула и Сахадэва — от младшей жены Мадри. Легенда повествует, что однажды, охотясь, Панду убил оленя в брачный момент. Олень оказался оборотнем-риши, умирая, он проклял убийцу, и предрек, что тот погибнет при таких же обстоятельствах. Панду, боясь проклятия, перестал входить к своим женам, но чтобы не оказаться бездетным, он повелел им зачать от богов. Таким образом, Юдхиштхира был зачат богом Дхармой, и потому отличался великим благочестием. Бхима родился от Ваю (Ветра) и отличался буйным характером, Арджуна — от Индры и отличался царственностью, являясь идеалом кшатрия, близнецы Накула и Сахадэва — от богов-близнецов Ашвинов и отличались особой красотой. Престолонаследником был Юдхиштхира, остальные же братья были его верными помощниками и осуществителями его прав. Однажды Панду вошел к Мадри и тотчас исполнилось проклятие — Панду умер, а Мадри взмогла на его погребальный костер. После смерти Панду начались раздоры из-за престолонаследия между пятью его сыновьями и сынами Дхритараштры.

ПАНЧАДЖАНЬЯ — «пятиствольная», имя раковины Кришны, сделанной из раковины морского демона Панчаджаны, убитого Кришной.

ПАНЧАЛИЕЦ — название представителя народа страны Панчалы, расположенной на север и запад от Дели, у подножия Гималаев; в период Эпоса раджой Панчалы был Друпادا.

ПАРАМЕШТХИН — «всевышний, горный, верховный»; один из «владык-существ», сотворенных Брамой; эпитет Брамь (Праджапати).

НРИГА — «идущий к народу», имя раджи, сына Ману Вайвасваты, легенда повествует, что Н. разгневал брамина и силой его проклятья превратился в ящерицу.

ПАРАШАРА — «разрушитель», имя подвижника, отца мунь Вьясы-Островитянина.

ПАРТХА — «сын Притхи», родовое имя по матери трех старших братьев Пандавов, ее сыновей, особенно Арджуны.

ПАТАЛА — «подземелье», «преисподняя», подземное царство, обиталище нагов-волхвов (змиев). В Патале властвует Варуна.

ПИШАЧА — «пожиратель мяса», «упырь»; злые духи из свиты Шивы. При перечислении классов существ, о пишачах упоминается, как о самых низких, после ракшасов, существах. Пишачам приписывается людоедство.

ПОЛЕ КУРУ — местность возле современного города Дели, основанного древним раджей Дилипой. Это — одно из самых священных мест Индии: «Здесь боги приносили жертвы — говорится о поле Куру в «Махабхарате». По преданию, здесь происходила великая битва между Кауравами и Пандавами.

ПРАБХАСА — «свет», «сияние» — название местности на побережье Гуджарата, близ Двараки, славящейся как место паломничества.

ПРАДЬЮМНА — «мощный, могучий», сын Кришны от Рукмини; эпитет бога любви или его воплощения, как сына Кришны или брата Кришны, Санкаршаны; воин из рода ядавов.

-ПРАЯ — «извлечение», то есть извлечение из себя жизни путем голодовки, спокойное ожидание смерти; голодовка выполняется с целью добиться желаемого.

ПРИТХА — «широкая», приемная дочь царя Кунти: ее часто называют «Кунти», по роду отца. П. — жена Панду и мать трех старших Пандавов.

ПРИТХУШРАВАС — имя нага, обитавшего в подземном царстве Патале.

ПУНДАРИКА — «белый лотос»; название жертвоприношения особого рода; белый цвет — знак царственной власти; имя одной апсары.

ПУРУ — «человек», имя младшего сына Яяти от Шармашитхи. От него ведет начало знаменитый роду Пүру. Кауравы и Пандавы принадлежали к этому роду. Брат Пуру, Яду — родоначальник ядавов, к которым принадлежал Кришна.

ПУРУМИТРА — «друг друзей», имя раджи, сторонника кауравов.

ПУРУША — «горожанин», человек вообще; воплотившийся дух, джива, живущий в теле, как в «девятитратном граде». Дух вообще, абсолютный субъект, Атман, созерцающий миропоявление (поле), а потому и назы-

ваемый «Познающим поле» или «Познавшим поле». Учение о пуруше особенно развито школой санхья, противопоставляющей дух материю (пракрити) и считающей оба принципа безначальными и совершенно отдельными друг от друга. «Бхагавадгита» не придерживается такого дуализма классической санхьи, и, сохраняя традиции Упанишад, признает монизм, хотя и относительный (с различием).

ПХАЛЬГУНА — «родившийся под созвездием Пхальгуни»; эпитет Арджуны; название реки.

ПЯТИРЕЧИЕ — (совр. Пенджаб), страна, образованная бассейном пяти рек; Пенджаб — первая страна Индостана, где начали оседать племена арьев.

Р

РАДЖА — князь, царь; раджи (князья) подчинились более сильному радже, их сюзерену, великому радже (махарадже). Независимость раджей утверждалась особым торжественным и дорогостоящим обрядом жертвоприношения — ашвамедхой. Вассальные раджи должны были участвовать в войнах, ведущихся их сюзереном. Обычно, царствующий раджа посвящал на царство сына и не обязательно старшего. Посвященный сын назывался «яураджа» или «ювараджа», что значит «юный раджа» — княжич, цесаревич. Раджа мог отказаться от престола, в таком случае принимал царство наследник.

РАКШАС — слово от глагола «ракш» — вредить; злой дух, людоед, живущий в лесах, вредящий отшельникам и всем, кто попадает в лес. В понятии «ракшас» переплелись мифические элементы с действительностью. Несомненно, под названием «ракшас» подразумевались и племена, населявшие Деканский полуостров до прихода арьев. Вытесненные в леса, они скрывались там от пришельцев и, при удобном случае, нападали на них.

РАМА — см. Баларама.

РАХУ — «захватчик», «поглотитель», имя одного дайти, который мог вызы-

вать затмения. Во время пахтания богами молочного океана, из него вышла амрита. Р. хлебнул ее, украдкой, но был замечен Солнцем и Луной. Они сообщили о краже Вишну, который в наказание отрубил Р. голову, ставшую бессмертной, но в туловище амрита не успела проникнуть. С тех пор бессмертная голова Р. гоняется за Солнцем и Луной, но, догнав, только захватывает их, а удержать не может.

РИШИ — «мудрец», «учитель». Различают три класса ришей: 1) высший учитель богов или учитель-бог — дэвариши, 2) учитель-раджа, кшатрия — раджариши и 3) учитель-брамин — брахмариши. Времена р. — «золотой век». Позже р. становятся сверхземными существами, но подверженными физическим законам: они по желанию пребывают в небе, на земле, в подземном царстве, поучают богов и людей, могут появляться и исчезать как духи.

РУКМИНИ — дочь Бхишмаки, на ней хотел жениться Шишупала, двоюродный брат Р., но Кришна похитил ее для себя, вследствие чего Шишупала стал непримиримым врагом Кришны. Р. — мать Прадьюмны, позже отождествляемая с Лакшми (богиней красоты и счастья).

С

САВИТРИ — «спасительница», женская ипостась Савитра (Восточное Солнце); женское имя.

САДХЬЯ — «святой», «покоряющий»; класс низших богов, наряду с васу.

САМБА — «совместно сияющий», витязь — ядава, сын Кришны от Джамбавати.

САНДЖАЯ — «победный», «победа»; название особого воинского построения; мужское имя, в частности имя возничего Дхритараштры, слепого царя, которому Санджая повествует о происходящем на поле боя, во время великой битвы.

САРАНА — «слабительное», «пос», имя младшего брата Кришны.

САРАСВАТИ — «проетекающая»; «речь»; богиня красноречия, наук и искусства; название реки (совр. Сомнатх) в Бенгалии, теперь высохшей. Согласно легенде, С. теперь протекает под землей и у Праяги сливается с Гангом и Ямуной.

САТВАТА — человек из племени ядавов, к этому племени принадлежал Кришна.

САТРАДЖИТ — имя раджи, отца Сатьякамбы, одной из жен Кришны.

САТЪЯБХАМА — «воистину светлая», дочь Сатраджита, одна из жен Кришны.

САТЪЯВАТИ — «правдоречивая», «праведная», имя дочери царя рыбаков, тайно родившей от мудреца Парашары внебрачного сына Кришну-Двайпаяну-Вьясу.

САТЪЯВРАТА — имя раджи, сторонника Дурьйодханы.

САТЪЯКА — «праведный», сын Сатьяки, возничего Кришны, ядава.

САУВИРА — «принадлежащая Сувире», название страны и ее народа. С. отождествляется с областью Синдху, расположенной в нижнем течении Инда.

САХАДЭВА — «могучий бык» или «с богом», имя пятого из братьев Пандавов, рожденного Мадри от Ашвинов.

СВАГА — (СВАХА) — ритуальное восклицание, совершаемое при возлиянии богам, собственное значение которого утрачено.

СВАДХА — ритуальный возглас, совершаемый при возлиянии умершим предкам, собственное значение возгласа утрачено.

СВАСТИ — «счастье», «удача», букв. «хорошо есть», восклицание, выражающее пожелание успеха, счастья, удачи; обычно употребляется как приветствие; название особого обряда, обеспечивающего удачу.

СИДДХА — «достигший», «преуспевший»; разряд полубогов, обитающих в небесных сферах между Луной и Солнцем; название совершенных, блаженных в мире Индры.

СИНДХИ — обитатели бассейна реки Синдху (Северная Индия).

СИНХУ — «поток»; так называли пришельцы арьи главную реку Пятиречья — Инд.

СКАНДА — «взбрызгивание», «вспрыскивание». С. часто называют Кумарой (отрок, юноша) или Санаткумарой — вечно юным. Он — сын Шивы, принявшего образ Агни. Сканда — бог войны, полководец богов. С., с одной стороны, связан с войной, а с другой — со всякими болезнями и эпидемиями. Мифы о С. очень сложные и запутаны, что свидетельствует об их относительно позднем происхождении.

СЛОНОВЫЙ ГОРОД — см. Хастинапур.

СОМА — название перебродившего растительного сока. Приготовление напитка сопровождается сложными ритуалами. Готовый напиток обладает пьянящими свойствами. Им потчуют богов, а «остальное» допивают брамины и кшатрии, другим варнам (кастам) пить сому запрещено. Ритуал жертвоприношения сомы совершается вечером, при свете месяца, возрастание объясняется наполнением Месяца соком, сомой. Значение «сома» — пьянящий напиток и «Сома» — Месяц, божество Месяца, постепенно сливаются: он **обрызгивает** истомленные растения живой росой. Сома—Месяц и сома—священный сок — одно. Вместе с росой, с Сомы-Месяца опускаются на землю души умерших, ища новых возможностей воплотиться. Лунный путь есть путь тех, у кого не хватило сил вырваться из круга перевоплощений. Такова мифологическая схема, связывающая Сома — бога Луны и сома — напиток.

СРИНДЖАЙЦЫ — название народа страны Сринджая. На поле Куру сринджайцы сражались за Пандавов под водительством царевича Дхриштadyмны, сына Друпеды.

СУБАЛА — «очень слабый», «богатырь», отец Гандхари, матери Дурьйодханы; царь страны Гандхары.

СУБХАДРА — «очень счастливая», дочь Васудэвы, сестра Кришны, похищенная в жены Арджуной, от которого у нее был сын Абхиманью. «Счаст-

ливой» называется девочка, у которой есть брат.

СУДАКШИНА — «хороший», «любимый», имя князя Камбоджи.

СУДХАРМА — «прекрасный блюститель дхармы», имя главного жреца Пандавов.

СУРАШТРАКА — «прекрасная страна, народ», название народа и населенной им страны Сураштры. На поле Куру сураштраки сражались под водительством Критавармана, воина ядава,

ТАКШАКА — «плотник», «строитель», «архитектор», имя змея, царя подземного царства Паталы, сына древнего мудреца Кашьяпы. Т. умертвил Парикшита, отца раджи Джанамеджай.

ТАТТВА — «основа ткани». В позднейших философских спекуляциях, традиционное индийское слово «таттва» разбивалось на два: 1) Tat Tvam — «Это ты» — великая мантра «Катхака» — упанишады. Таттва это то, что натянуто (tap — натягивать); 2) техн. — при производстве ткани это основа, дающая

УГРАСЕНА — «ужасное войско», имя раджи вришнийцев, раджи Матхуры, брата Джанамеджай, отца Кансы, который сверг с престола Уграсену, но был убит Кришной, восстановившим власть Уграсены.

УДДХАВА — имя дяди или двоюродного брата Кришны, в «Махабха-

сына Хридики, который сражался на стороне Кауравов.

СУРЫ — боги (в политеистическом смысле); мифические существа, противопоставляемые асурам. Преимущество их перед асурами в том, что в данное время власть находится в руках суров, и они в настоящее время живут по ведическому закону. Пока асуры жили по ведическому закону, власть находилась в их руках, но постепенно они развращались и, утратив нравственность, утратили и власть.

возможность утку образовывать форму ткани.

ТРАЙГАРТЫ или **ТРИГАРТЫ** — название народа страны Тригарты — «страна трех крепостей». Так называлось в древности княжество Джаландхара — одна из наиболее засушливых областей Индии. Тригарта также имя раджи этой страны, который поклялся вместе с братьями убить Арджуну или умереть.

ТРЕТЬЕ НЕБО — по верованию древних индусов — местопребывание богов, подчиненных Индре.

рате» он друг и советник Кришны.

УМА — «лен»; дочь Химавата и Мены (по другим сказаниям — Дакши), супруга Шивы; ее другие имена: Дурга, Кали, Шакти, Махадэви.

УТТАМОДЖА — «богатырь», «великолепный», имя раджи, сторонника Пандавов.

ФАЛЬГУНА — см. Пхальгуна.

ХАНУМАН — «обладающий крепкой челюстью», имя «лесного человека», сына бога Ветра, ревностного почитателя Рамы; так как Бхима тоже «сын Ветра», то оба богатыря встречаются как братья.

ХАРДИКА — см. Хридика.

ХАРИ — «уносящий», «светло-желтый», «буланой» (конь, обезьяна); эпигет Вишну-Нараяны-Кришны.

ХАСТИНАПУР — «город слона» («хастин» — «рукатый» одно из названий слона). Х. — столица Кауравов, из-за которой возникла братоубийственная война между Кауравами и Пандавами. По преданию, Х. основан раджей Хастиним, сыном первого Бхараты, близ старого русла Ганга в 120 км от Дели и был смыт водами Ганга. Х. также назывался Нагапурой, Ганджа-

сахвай — значение этих слов одно: «город слонов». В нынешнем издании «Бенарес» или «Варанаси» слегка изменена фонетика слова, а смысл тот же: «варана» — дикий лесной слон.

ХИМАВАТ — «снежный», «место зимы», название горного хребта, отделяющего Деканский полуостров от материка. Персонафикация отца Умы-Парвати, жены Шивы.

Ч

ЧАЙДЬЯ — «повелитель чедов»; раджа страны Чеди — Шишупала (защитник детей).

ЧАКРАМАНДА — один из змеев, происходящих из рода Васуки, сожженный при жертвоприношении.

ЧАРАНА — «странник», «певец», особый вид мифических существ.

ЧАРУДЕШНА — «чарующий ликом», имя сына Кришны, витязя-ядава.

Ш

ШАКАМБХАРИ — «ветвистая», эпитет Дурги.

ШАКИ — «ветвь», «рука», название народа, по-видимому, скифов; господствовавших на северо-западе Индии, восточнее Памира.

ШАКРА — «могучий», «помощник»; эпитет Индры, раджи богов.

ШАКРАПРАСТХА — см. Индрапрастха.

ШАКУНИ — «сокол», сын Субалы, царя Гандхары, брат Гандхари, матери Дурьйодханы. Эпос изображает его злым, коварным, старающимся погубить братьев Пандавов. Ш. обладал тайным искусством игры в кости и будучи воплощением злого духа этой игры — Кали, играя с Юдхиштхирой, отводил ему глаза и довел до неистовства: Юдхиштхира поставил под залог все царство, что запрещают законы Ману.

ШАЛА — «песок», «копье», сын Сомадаты из рода Кауравов.

ШАЛЬВА — название страны и населяющего ее народа. Ш. расположена в западной части Индии.

ШАЛЬЯ — имя царя мадров, брат Мадри, младшей жены Панду, дядя близнецов Пандавов.

ШАНКХА — «раковина» — атрибут Шивы; имя витязя, брата Уттары; имя

ХРАДА — имя змея-нага, обитателя подземного царства Паталы.

ХРИДИКА — «сердечный», имя раджи, отца Кригавармана, ядава, сражавшегося на стороне Дурьйодханы.

ХРИШИКЕША — «кудрявый» (лущистый), «владыка чувств» — эпитет солнечных божеств, одно из имен Кришны, эпитет Вишну-Кришны.

ЧЕДИ — название народа и его страны (ныне Бунделькханд).

ЧЕКИТАНА — «понятливый»; эпитет Шивы, имя одного раджи, сторонника ядавов.

ЧИТРАСЕНА — «обладающий блестящим копьем или войском», имя одного гандхарва; имя одного нага, писца в подземном мире Патала; имя одного из ста сыновей Дхритараштры.

нага-змея, живущего в подземном царстве, в Патале.

ШАНТАНУ — «миротворец», «благой образ»; имя отца Бхишмы, мужа богини Ганги.

ШАРАДВАН — «годовалый»; имя потомка Готамы.

ШАРАДВАТА — «осенний», «пожилый», имя отца Крипы, эпитет Крипы, знатока военной науки, сражавшегося на стороне Кауравов.

ШАСТРА — «меч», закон, законодательство, священный кодекс; древняя наиболее авторитетная часть священной литературы — Веды. Из Шастр возникла специальная литература по различным отраслям знания.

ШАУРИ — «геройский», родовое имя Кришны.

ШИВИ или **ШИБИ** — «благой»; имя легендарного раджи, сына Ушинары. О Ш. сложено много легенд, в которых народ выражал свой идеал вождя, раджи. Особенно известно сказание о Соколе и Голубе (см. «Беседа Маркандея», 197, 119, IV вып. этой серии); название племен, происходящих от Шиви.

ШИКХАНДИН — см. Амба.

ШИНИ — мужское имя; во множественном числе название народа;

Кришна именуется богатырем этого народа; отец Сатьяки, возникшего Кришны, дед Ююджаны.

ШИТИКАНТХА — имя яростного змея-нага, торжественно встретившего Балараму у входа в Паталу

ШРИНГА — «сделанный из рога», «молодой месяц», «лук» — название лука Вишну-Кришны.

ШРУТАЮДХА — «прославленный в

ЭКАЛАВЬЯ — имя сына нишадского царя Хираньядхануса из рода «кродхабаша».

ЭРАКА — *Typha angustifolia* — очень

ЮДХАМАНЬЮ — «пыл битвы», имя богатыря панчалийца (народность) сторонника Пандавов. Эпос отмечает необыкновенную силу витязя.

ЮДХИШТХИРА — «стойкий в битве», имя первого, старшего из пяти братьев Пандавов; Ю. — сын Панду, но считалось, что его зачал Дхарма, бог справедливости и правды, само олицетворение Закона. Эпос часто сливает два мифологических образа — бога Дхармы и бога Ямы — блюстителя закона, загробного судьи и владыки подземного царства, бога смерти. Нет ни одного места в «Махабхарате», где бы Ю. назывался сыном Ямы, но неукоснительно он называется сыном Дхармы. Ю. особенно стойкий в соблюдении закона и справедливости получил эпитет

ЯВАНЫ — так индийцы называли греков.

ЯДАВЫ — потомки Яду, сына Яяти, раджа страны Чеди (отсюда эпитет Кришны «Ядава»); племя сатвагов, к которому принадлежал Кришна.

ЯДЖНАСЕНА — имя царя Друпady, приемного отца Драупады, общей жены братьев Пандавов, которую также называют «Яджнасени» (Громеда жертв).

ЯКША — «живущий», мифическое существо, дух из свиты богов; якши — хранители сокровищ бога богатств Куберы; иногда они представляются в виде гениев, облаков, иногда о них го-

битве», имя царя Калинги, страны, расположенной севернее Мадраса.

ШУДРА — представитель полусвободной низшей варны, в состав которой входят рабочие, ремесленники, зависимые земледельцы, слуги. Ш. запрещалось изучение Вед и Веданты. По-видимому, эта варна (каста) образовалась из покоренных арьями народов.

ШУРАСЭНЫ — название народности, жившей близ Матхуры.

Э

жесткая бесколенчатая трава. Легенда повествует, что эта трава превращалась в палицы во время поборища вришнейцев.

Ю

«Дхармараджи» — «праведный раджа». Ю. являлся прямым соперником Дурьйодханы, старшего сына Дхритараштры в престолонаследии. За Дурьйодханой было право старшинства, ибо Дхритараштра старше Панду, за Ю. было право прямого престолонаследия, так как фактически царствовал Панду, а не Дхритараштра (согласно существующему закону, Дхритараштра не имел права на царство, так как был слеп, а люди с физическими недостатками не могли занимать престол).

ЮЮДХАНА — «жаждущий битвы», «усердно сражающийся», возникший Кришны, называемый также «сын Сатьяки», раджа Митхилы, из рода ядавов.

Я

ворится, как о воинах небесной рати, часто в Эпосе их понимают наравне с гандхарвами.

ЯМУНА — древнее название реки Джумны, притока Ганга, впадающей в Гангу у города Прагги (совр. Аллахабад — религиозный центр индуизма).

ЯЯТИ — пятый царь лунной династии, сын Нахуши, отца Яду и Пуру, сводных братьев, общий родоначальник ядавов и кауравов, раджа страны Чеди, прославившийся своим необычным чувством справедливости, сострадания и самоотверженности. В Индии и теперь, желая отметить нравственные качества человека, сравнивают его с Яяти.

ЛИТЕРАТУРА

- Аникеев Н. П.* Бессмертное творение индийского народа. — Вестник истории мировой культуры, 1958, № 3, с. 161—168.
- Аникеев Н. П.* Материализм и атеизм системы санхья раннего средневековья. — Вестник Московского университета, 1958, № 1, с. 61—77.
- Анохин А. К.* Новая система. Психофизиологические движения. Изд. 2-е. Киев, б. г.
- Аров Б.* Теория и практика йоги. Рига, 1939.
- Арья Шура.* Гирлянда Джатак. Перев. с санскр. А. П. Баранникова и и О. Ф. Волковой. М., 1962, 348 с.
- Баумгольц И. Л.* Влияние магнитного поля земли на человеческий организм. Пятигорск, 1936, 56 с.
- Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918, 367 с.
- Вайян Д. Ж.* История ацтеков. М., 1949, 242 с. с ил.
- Двадцать пять рассказов Веталы.* Перевод с санскр. И. Серебрякова. М., 1958, 147 с. с ил.
- Законы Ману.* Пер. С. Д. Эльмановича. М., 1960, 360 с.
- Красносельский Г. Н.* Древнекитайская гигиеническая гимнастика для людей пожилого возраста. М., 1958, 14 с. с ил.
- Кровоснабжение центральной и периферической нервной системы человека.* Под ред. проф. Б. В. Огнева. М., 1950, 282 с. с ил.
- Матье М. Э.* Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, 173 с. с ил.
- Махабхарата*, кн. 1—2. Перев. с санскр. и коммент. В. И. Кальянова. М.—Л., 1950—1962.
- Неру Д.* Автобиография. М., 1955, 656 с.
- Огнев Б. В., Метальникова И. Н.* Об асимметрии симпатических нервных стволов туловища человека. — Труды Казанского научно-исслед. ин-та ортопедии и восстановительной хирургии, 1948, т. 2, с. 68—79.
- Огнев Б. В.* Практическое значение асимметрий сосудистой и нервной системы человека. — Труды Казанского научно-исслед. ин-та ортопедии и восстановительной хирургии, 1948, т. 2, с. 55—67.
- Петров Ю. Л.* Фізичне виховання йогів (хатха-йога). — Киев, ДМВ — УРСР, 1960, 64 с.

- Радхакришнан С.* Индийская философия, т. 1—2. М., 1956—1958.
- Роллан Р.* Собрание сочинений. Т. 19—20. Л., 1936.
- Серрюс Ш.* Опыт исследования значений логики. Перевод с французского. Вступительная статья и комментарии проф. В. А. Асмуса. М., 1954, 227 с.
- Синха Н. К., Бенерджи А. Ч.* История Индии. М., 1954, 440 с.
- Смирнов Б. Л.* Анатомия вен спинного мозга и различное их состояние в зависимости от изменения общего кровообращения. Ашхабад, 1953, 224 с. с ил.
- Смирнов Б. Л.* Дальнейшие материалы к разработке гипервентиляции как диагностического метода. — Современная психоневрология, 1927, № 10, с. 285—290.
- Смирнов Б. Л.* Значение метода усиленного дыхания (гипервентиляция) в диагностике эпилепсии. — Современная психоневрология, 1926, № 3, с. 336—346.
- Щербатский Ф. И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Ч. 1—2. СПб., ч. 1-я, 1903, 301 с.; ч. 2-я, 1909, 380 с.
- The Aphorisms of the Yoga Philosophy of Patanjali.* With illustr. extracts from commentary by Boja Raja. Allahabad, 1852, 62 p.
- Arbman E.* Rudra Untersuchungen zum altind. Glauben und Kultur. Uppsala, 1922.
- Autran Gharles.* La préhistoire du christianisme. Vol. I. Autour de l'Asie Occidentale. Paris, 1941, 322 p.
- Avalon A.* The Serpent Power. Madras—London, 1931, 500—XXXI p., 17 I. pl.
- Bhagavadgītā.* Transl and comment. by Douglas Hill. 2th ed. London, 1953, 234 p.
- Bhagavadgītā.* Übers. Von Richard Garbe. 2. Aufl. Leipzig, 1921.
- Bhagarkar R. G.* Vaishnavism shaivism and Minor Religious Systems. Strabourg, 1913, 169 S. (Grundriss der Indio — Arische Philologie und Altertumskunde. Bd. 3, H. 6)
- Bhattacharya Logendra Nath.* Hindu castes and sects. Calcutta, 1896, 623 p.
- Budge Wallis.* The Dwellers on the Nile. London, 1926, 326 p.
- Chandhuri Nanimadipav.* Some aspects of the worship of Naravapa. Ind Historical Quarterly. vol. 22, N 3, 1946, p. 191—199.
- Colebrooke H.* On the Philosophy of Hindus. P. L. Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Vol. I, 1824, p. 19—43, 32—118, 439—465, 549—579.
- Coomaraswamy A. K.* History of Indian and Indonesian Art. London—Leipzig, 1927, 259 p.
- Coomaraswamy A. K.* Rigveda X, 90, I. Journ. of Amer. Ost. Soc., vol. 66, N 2. 1946, p. 145—161.
- Dahlmann J.* Nirvana. Berlin, 1896, 197 s.
- Dahlmann J.* Die Jamkhya—Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre. Berlin, 1902, 294 S. (Mahabharata—Studien, Bd. 2).
- Dasgupta J.* Yoga as philosophy and religion. London, 1924, 200 p. Abt. 1, 2, 3, Bd. 2, Abt. 1, 2; 4. Aufl. Leipzig, 1920—1921.
- Deussen P.* Das System des Vedanta. 4. Aufl. Leipzig, 1923, 540 S.
- Dhorme E.* Les religions de Babilonie et d'Assyrie. Paris, 1945, 453 p.
- Garbe R.* Hindu Monism (цит. по Dasgupta, I. 33).
- Garbe R.* Die samkhya Philosophie. Leipzig, 1894.
- Garbe R.* Samkhya and Yoga. Strasburg, 1912, 1 S. (Grundriss der Indo—Arisch. Philologie und Altertumskunde. Bd. 3, H. 4).
- Garbe Richard.* Zum Ursprung der Lehre vom Samsara. Zeitschrift der Deutsche Morgenl. Gesellsch., Bd. 64, 1910, 333 S.
- Gough Archibald Edward.* The Philosophy of the Upanishads. London, 1882, 268 p. (Trübners Orient. Series).

- Harles* Une leçon de philosophie dans l'Inde antique. Le Muséon. Revue des sciences et des lettres, vol. 1, 1882, p. 538.
- Hasting's*. Encyclopedia of Religion. Edinburgh, 1909.
- Hertel Joh.* Das Brahman. — In: Indogerm. Forschungen, Bd. 41, 1923, S. 185—209.
- Hervey de Witt Griswold*. Brahman. (A study in the History of Indian Philosophy). New-York, 1900.
- Hillebrandt A.* Brahman.—Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens (Festgabe H. Jacobi). Bonn, 1926, p. 265—270.
- Kassirer E.* Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 1—3. Berlin, 1925.
- Keith A. Berridale*. A History of Sanskrit Literature. London, 1953, 575 p.
- Koomaraswamy K.* Hinduism and Buddhism. New-York, Philosophy Library, s. a.
- Kumarappa Bharatan*. The Hindu conception of the Datta as culminating in Ramanuja. London, 1934, 356 p.
- Lamotte E.* Notes sur la Bhagavadgita. Paris, 1929, 153 p.
- Lefebvre E.* Le culte du feu dans l'Inde et en Égypte. Le Muséon, vol. 14, 1895, p. 316—325, 445—471.
- Life of Sri Ramakrishna*. Calcutta, 1955, 620 p. I, 1. portr.
- The life of Swami Vivekananda. By his disciples western and eastern. Calcutta, 1955, 765 p., I. ill.
- Low Bimala Churn*—India as described in early texts of Buddhism and Jainism. London, 1941, 315 p.
- Macnicol N.* The Living Gods of Indian People. London, 1934, 324 p.
- Masron — Oursel*, Willman — Grabawska. Ph. Stern.—L'Inde Antique et civilisation indienne. Paris. 1933, 497 p.
- Melville Kennedy*. The Chaitanya movement. Madras — Calcutta, 1925, 257 p.
- Mookerjee S.* Camkara on Vivartavada. Calcutta Review, 1931, June, p. 388—409.
- Oltramare P.* L'histoire des idées philosophiques dans l'Inde. Vol. 1—2. (Annuaire du musée Guimet, vol. 23, 31).
- Osthoff*. Brahmo. — In: Hasting's Encyclopedia of Religion. Edinburgh, 1909.
- Przyłuski*. Aspects. Horses and Gandharvas. Indian Culture, vol. 3, № 4, 1937, p. 613—620.
- Regnaud — Matériaux pour servir à l'histoire de la Philosophie de l'Inde*. P. 1—2. Paris, 1876—1878 (Bibl. de l'école des hautes études. Fasc. 28, 34).
- Roy M. A.* The Bhagavadgītā and modern Scholarship. (Interpretations of the Bhagavadgītā), Book, I, London, 1921, 269 p.
- Raben W.* Die Philosophen der Upanishaden. Bern, 1947, 338 S.
- Shmitz O.* Psychoanalyse und Yoga. Darmstadt, 1923, 192 S.
- Schrader O.* Brāhman und Dharma. — In: Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens (Festgabe H. Jacobi). Bonn, 1926, S. 271—275.
- Schrader O.* Zum Ursprung der Lehre vom Samsara. Ztschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch., Bd. 64, 1910, S. 333—335.
- Sehzig Upanishad's des Veda*. Übers. von P. Deussen. Leipzig, 1921, 928 S.
- Senart M. E.* Les castes dans l'Inde. Paris, 1896, 257 p. (Ann. du Musée Guimet. Vol. 10).
- Senart M. E.* Rajas et la théorie indienne des trois gunas.—Journal Asiatique, 1915, № 1, p. 151—164.
- Shastri Bhagawan Kumar*. The bhakti cult in ancient India. Calcutta, 1922, 416 p.
- Stcherbatsky Th.* The conception of Buddhist Nirvāna. Leningrad, 1927, 246 p.
- Svātmārāma Svamin*. Hathayogapradīpikā. P. I. Transl. by Srinivasa Jyāgar. Madras, 1933, 101 p.

Thibaut G. The vedanta sutras with comment. of Çankaracarya, 1890 (The Sacred Books of the East. Vol. 34).

Vivekananda Rajayoga. — In: The complete Works.; Vol. I. Calcutta, 1946, p. 121—313.

Wilber Elmore Theodore. Dravidian gods in modern hinduism. University studies, printed by University of Nebraska, vol. 15, № 1, 1915, p. 1—149.

Yoga-mimāṃsā. Ed. by Crimat Kuvalayananda, Vol. 1—4. Bombay, 1924—1933.

Zimmer H. The Art of Indian Asia. Vol. 1—Text. vol. 2—Plates. New-York, 1955,

Zimmer H. Indische Sprachen. München. — Berlin, 1935, 25 S., 8 Bl. Bildtafeln.

Zimmer H. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. 3 th. ed. New-York, 1953, 248 p., 16 l. ill.

Zimmer H. Philosophies of India. New-York, 1957, 687 p.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Из книги VI	
Книга о Бхишме (отдел «Бхагавадгита»)	5
Книга XVI	
Книга о побоище палицами	44
Послесловие	77
Санкхья и Йога	79
Очерк развития вишнуизма по текстам «Махабхараты»	215
Примечания к VI—XVI книгам	243
Толковый словарь	267
Литература	287

МАХАБХАРАТА

Издание 2-е

Вып. VII, часть 2

«Книга о Бхишме, отдел «Бхагавадгита», кн. VI,
гл. 13—24; Книга о побоище палицами, кн. XVI)

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
АН Туркменской ССР

Редактор издательства *Л. Г. Дрямова*
Младший редактор *А. Д. Романовская*
Технический редактор *Г. А. Артыкова*
Корректоры *М. Лившиц, Б. Карриев*

ИБ № 373

Сдано в набор 27.02.1981. Подписано к печати
22.05.1981. Формат 70×90¹/₁₆. Бумага тип. № 3.
Гарнитура литературная. Печать высокая. Уч.-изд.
л. 19,39. Привед. печ. л. 21,35. Тираж 30000 экз.
Изд. № 7. Заказ № 819. Цена (в переплете № 7)
3 р. 25 к.

Издательство «Ылым» АН ТССР. 744000.

Ашхабад, ул. Энгельса, 6.

Типография АН ТССР. 744012.

Ашхабад, ул. Советских пограничников, 92а.

